Schellings Verhältnis zu Leibniz.

Ein Beitrag zur Geschichte des Wiedererwachens der echten Leibnizschen Philosophie (nach der Herrschaft der Wolffschen Schule) und zur Entwicklung der Schellingschen Philosophie.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
einer
Hohen Philosophischen Fakultät
der
Universität zu Tübingen

vorgelegt von

Anton Brenner
aus Aalen

Buchdruckerei Fr. Schoder, Augsburg
1937

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. Max Wundt
10. April 1937.

Dekan: Professor Dr. Oswald Kroh.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meiner lieben Mutter und meiner Braut.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549601_0060

Inhalt

Seite

Vorwort 1

I. **Das Wiedererwachen der echten Leibnizschen Philosophie**

a) im allgemeinen 3

b) im besonderen: 4

Jakobi (5), Kant (7), Platner (7), die Preisaufgabe (9), Maimon (10), Herder (12) und Fichte (13) als Rufer zu Leibniz und Wegbereiter für Schellings Zuwendung zu ihm

II. **Schellings Verhältnis zu Leibniz**

1. Kap. 1790—1794 Erste Beschäftigung Schellings mit Leibniz in Bebenhausen und Tübingen 15

2. Kap. 1794 Die Urform des Wissens schon bei Leibniz, aber einseitig wie bei Kant 16

Wohlwollende Kritik — Kant als Apologe Leibnizens — Zuffg. 19

3. Kap. 1795—1796 Schelling wechselt zu Spinoza hinüber 19

„Ich bin indessen Spinozist geworden" 21 — Leibniz Vertreter des Dogmatismus — L. objektiver Realist oder empirischer Idealist 22 — L. dient als Mittel, (schon 1794!), Kant und Schellings eig. Stellung zu verdeutlichen 23 f. — Mit L. habe das Mittelalter der Philosophie begonnen 26. — Zuffg. 26

4. Kap. 1797 Schelling erlebt Leibniz 26

1. Der Umschwung:

a) Klarstellung des Verhältnisses von Schelling zu Fichte 27 f.

b) Verdienst von Obereit: „Fiat cum Leibnizio — Jakobi" 31

c) Nachweis seines Einflusses 31, 32, bes. 33 — Wirft neues Licht auf die Rufer zu Leibniz 34

Seite

2. Schelling findet dadurch zu Leibniz 35

„Unsterblicher Geist, was ist unter uns aus Deiner Lehre geworden" 36 — Die Monadologie „Das Unterscheidende" 38 — L. gab die Methode überhaupt 38 — Sein System bis jetzt das fruchtbarste 39 — Die Leibnizsche Philosophie „die Geschichte unserer Philosophie, unter uns erfunden und allein ganz verstanden" 39 — „Die Zeit ist gekommen, da man seine Philosophie wieder herstellen kann". 40 — Frage der Quellenlektüre 41 — Spinozas System das unverständlichste, das je existiert hat — Leibnizens Individualitätsbegriff der Schlüssel zu seinem Verständnis 42 — Schellings Natur- und Geistbegriff bei L. vorgebildet 43 — Die Zeit, L. zu verstehen, sei gekommen 45. — Rückblick und Ausschau 45

5. Kap. 1797—1801 Verwandtschafts- bis Identitätsverhältnis 46

Phil. Parallelen: Leibniz 46 — Leibnizens Organismusgedanke in der „Weltseele" und den Schriften von 1799 47 ff. — Der Leibnizsche Idealismus ist, gehörig verstanden, vom transzendentalen nicht verschieden 51

6. Kap. 1801—1804 Abrücken zu Spinoza 52

Idealistischer, leibnizisch gefärbter Spinozismus (54) u. spinozistisch gefärbter Leibnizianismus 56 f. — Der Einfluß des Spinozismus ist „plus superficielle qu'il ne paraît" 59 — Neue Ansätze: Schelling verteidigt L. gegen Schulze 59 — Zuffg. 61

7. Kap. 1804—1810 I. Erneuter Vorrang des Idealisten Leibniz gegenüber d. Realisten Spinoza vom Standpunkt d. „vollkommenen Idealismus" aus 61

L. Verdienst, die idealistische Wendung der Philosophie begonnen zu haben 62 — Kritik

Seite

und Lob Leibnizens 63 f. — Sch. schreibt sich besseres Leibnizverständnis zu als anderen — Unsere Ergebnisse 64 — Brief an Georgii über L. 65, 66

II. Parallelerscheinungen in den Schrift. z. Philos. d. Freiheit 67

L. klares Bewußtsein über die Probleme d. Uebels und des Bösen — Kritik, aber wohlwollendes Verständnis f. L. Darstellung des Theodizeeproblems 69 — Spinoza führt nicht weiter, das ist „ein für allemal" Schellings „bestimmte Meinung" 70 — Mängel und Erfreuliches bei Leibniz 71—73

8 Kap. 1810—1854 I. Abschließende Kritik Leibnizens durch Schelling: „negative Leitlinie" 73

Leibnizianismus ist „verkümmerter Spinozismus" vom Standpunkt des Realismus aus 74 — Nouveaux Essais und Monadologie oder Theodizee richtige Meinung Leibnizens? 75 — Spinozismus, das vollendete System des Undogmatismus 76

II. Abschließende Würdigung Leibnizens durch Schelling: „positive Leitlinie" 77

Leibniz Vorkämpfer für das Ziel der deutschen Wissenschaft 77 — Sein perspektiv. Mittelpunkt 78 — L. wird durch die Weite und Umfassung seines Geistes und die Fruchtbarkeit seiner Ideen immer ein Stolz der deutschen Nation bleiben 80 — L. der erste selbständige und schöpferische Geist Deutschlands; er und Lessing die zwei universellsten Geister der Deutschen, die erst in Goethe wieder einen Mann ihresgleichen fanden 81 — Es bedurfte eines Leibniz, um die Scholastik wieder zu Ehren zu bringen 82 — Sein System „geistvoll" — Sch. freut sich am Fortgang der Ausgabe Leibnizscher Schriften durch Erdmann 82.

Vorwort.

Hermann Schmalenbach meint in seinem Buch über Leibniz (München 1921), die „kopernikanische Drehung" Kants sei der Anbruch eines neuen philosophischen Zeitalters, das „durch den Spinozismus des Goetheschen Kreises philosophisch konstituiert" sei; das mit dem „Sturm und Drang" anhebende Jahrhundert (!) sei Leibniz gegenüber „von äußerster, wenn auch verschwiegener und seiner oft selbst nicht bewußter Feindseligkeit". Mochte auch jener Spinozismus sehr leibnizianisierenden Charakters sein: mit Kant einerseits, dem Spinozismus andrerseits sei die Welt verwandelt und „Leibniz entschieden abgewandt". Die ganze Romantik bedeute eine „entschiedene Abwendung" von Leibniz, der in ihr nur eine fremde und bald historische Größe geworden sei. (586/7). Zu den Bezirken, die das damalige spezifische Individualitätserleben bezeugten, habe Leibniz keinen Zugang (42/3).

Daß Leibnizens Philosophie mit Kant und in der Goethezeit nicht begraben und diese sich nicht von ihr „entschieden abgewandt" haben, sondern daß Leibniz (gerade auch durch seinen Individualitätsbegriff) Zugang zum Denken dieser Zeit hatte, erweisen Mahnke (Leibniz und Goethe, die Harmonie ihrer Weltansichten 1924; die Neubelebung der Leibnizschen Weltanschauung. Logos IX, 1920), Sickel (Leibniz und Goethe. Arch. f. Gesch. d. Ph. 1918), Brunswig (Leibniz 1925), Kuno Fischer, Leibniz; Max Wundt (Kant als Metaphysiker 1924) und andere.

Vorliegende Arbeit will es an Schellings Verhältnis zu Leibniz zeigen und dabei zugleich einen Beitrag leisten zur Entwicklungsgeschichte der Schellingschen Philosophie. Diese ergibt sich, im Blick auf Leibniz betrachtet, als ein fortwährendes Spiel der Kräfte um Leibniz und Spinoza, was im einzelnen aufzudecken sein wird. Der Nachdruck der Arbeit liegt auf den Stellen, wo Schelling ausdrücklich auf Leibniz Bezug nimmt. Soweit als möglich und wo nötig, wird die Uebereinstimmung dieser Stellen mit dem sachlichen Gehalt der Schellingschen Lehre bzw. ihre Ab-

weichung von ihm untersucht. Ich mache darauf aufmerksam, daß die Betrachtung Schellings auf Leibniz hin nicht eine Gesamtdeutung Schellings sein soll, — sie wäre einseitig —, sondern es soll durch Herausstellung einer bisher wenig beachteten Seite ein neues Sehfeld für eine von größeren Geistern zu vollziehende Gesamtschau der Schellingschen Philosophie eröffnet werden.

I.

Das Wiedererwachen der echten Leibnizschen Philosophie.

a) Im allgemeinen.

In der Erneuerung der echten Leibnizschen Philosophie nimmt Schelling einen hervorragenden Platz ein. Bevor wir uns ihm jedoch im einzelnen zuwenden, wollen wir den allgemeinen Rahmen zeigen, in den wir ihn zu stellen haben.

Den Auftakt zur Leibnizrenaissance hatte das Erscheinen der „Nouveaux Essais" 1765 gegeben. Beiden Gedankenströmen, die von Leibniz ins 18. Jahrhundert hinüberflossen, der rationalen und der emotionalen, führten sie neue Nahrung zu. Die eine führte über Wolff und seine Schule zu Kant und Fichte (bei denen allerdings „die andere Seite" nicht ganz fehlte), die andere über den Pietismus und Crusius zur Gefühlsphilosophie und Romantik. Zwischen beiden etwa trafen sich Lessing, Herder, Schelling (wenn wir ihn nicht lieber gleich zur Romantik rechnen wollen) und unsere Klassiker. Im ganzen war es Leibnizens besonders geprägte Individualitäts- und Harmonieauffassung, seine Lehre von der Spontaneität des Geistes, der Auffassung der Seele als Mikrokosmos, die Lehre von den dunklen Vorstellungen, der Entwicklungsgedanke, seine Lehre vom Phänomen und sein Streben, Gegensätze zu überwinden und sie in eine Einheit oder graduelle Unterschiede aufzulösen, die beim Wiedererwachen seines Geistes hervortraten. Den allgemeinen Geist der Leibnizschen **Philosophie**[1]) finden wir in den philosophischen Anschauungen eines Lessing, Herder, Schiller, Goethe, Humboldt, Platner und Schel-

1) Für die ganze Arbeit gilt, daß Sperrungen bei Zitaten in den betr. Werken gesperrt sind; in den anderen Fällen stammt die Hervorhebung durch fetten Druck oder durch Sperrung von mir.

ling; die Lehre von der Spontaneität des Geistes bei Kant, Fichte und Schelling. Lavater und Jakobi sind „ein gewaltig Zeichen" der kommenden Veränderung. Der Leibnizsche Entwicklungs- und Kontinuitätsgedanke wurde fruchtbar für die Lösung der religiösen Streitfragen über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung. Sein Ausbau in Natur und Geschichte läßt sich bei Lessing, Kant und dann besonders bei Herder, Goethe und Schelling verfolgen. Leibniz gab die Grundlagen, aus denen sich die deutsche **Aesthetik** entwickelte. Platner begründete sie als Kunstphilosophie auf der Leibnizschen Lehre von den dunklen Vorstellungen. Sulzer, Moritz, Goethe, Schiller und Schelling halfen das Bild vervollständigen und verschufen den dunklen sinnlichen Antrieben, deren Bedeutung die Wolffsche Schule verkannt oder eigentlich besser nicht gekannt hatte, wieder einen Ehrenplatz. Wie auf allen Gebieten förderte das Erscheinen der Nouveaux Essais besonders auch in der **Psychologie** die schwach angelegten Richtungen mächtig. Die Psychologie Herders und der Romantik trägt Leibnizschen Geist. Ich erinnere an die Bedeutung des schaffenden Vermögens und des dunklen Seelenlebens im Menschen für die Genielehre der Sturm- und Drangperiode, für die Kunstauffassung unserer Aesthetik und die Anthropologie der Romantik. Einheitliche Auffassung der Seelenkräfte, Schätzung von Verstand und Gemüt, Einheit von Natur und Geist, Betrachtung der Natur als Organismus üppigster Lebensfülle, echt verstandene Auffassung der Individualität und Harmonie waren Kennzeichen wiedererwachten Leibnizschen Geistes. Die Grundlagen der **Humanitäts**bestrebungen weisen auf Leibniz zurück und selbst die **Pädagogik** des 18. Jahrhunderts rückt die Bedeutung seines Individualitäts-, Entwicklungs- und Kontinuitätsgedankens in Verbindung mit dem Harmoniegedanken in ein helles Licht.

Nachdem wir nun das Bild der Leibnizrenaissance horizontal in seiner ganzen Ausbreitung gezeichnet haben, verengen wir jetzt den Kreis und verdichten es mehr und mehr vertikal, indem wir uns die Lehre der Männer vor Augen führen, die in den 90 er Jahren nachdrücklich auf Leibniz hinwiesen und dadurch für Schelling von Bedeutung wurden. Hernach verfolgen wir Schellings Entwicklung.

b) **Im besonderen:**

Jakobi, Kant, Platner, Maimon, die Preisaufgabe, Herder und Fichte als Rufer zu Leibniz und Wegbereiter für Schellings Zuwendung zu ihm.

1787 schreibt Heydenreich:[1]) „Es ist kein kleines Verdienst unseres Zeitalters, daß man es sich zur Pflicht gemacht hat, die Ehre verkannter großer Männer zu retten und ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen". Dies betreffe in besonderem Maße Leibniz und Spinoza. Es ist charakteristisch für die 90er Jahre, daß man versucht, die Lehre großer Männer aus dem richtigen „Gesichtspunkt" zu erfassen, nicht am „Buchstaben" hängen zu bleiben, sondern in den „Geist" der Schriften und der Denkweise einzudringen und einzelne Stellen aus dem Geiste des Ganzen zu verstehen, aus der Einheitlichkeit des Systems. Man will sie in ihr „rechtes Licht" stellen.

Hören wir nun die Männer, die zu Leibniz aufriefen und damit Wegbereiter für Schellings Zuwendung zu ihm wurden!

Jakobi.

Er hatte vor allen anderen für Schelling die größte Bedeutung. Sein David Hume 1787 und die Spinozabriefe 1785/89 mit der Beilage VI sind inhaltlich und formal an und auf Leibniz ausgerichtet; die fordern zum eigenen Quellenstudium seiner Schriften auf.

a) **formal.** Jakobi will seinem Gesprächspartner und seinen Lesern nicht nur von ihm verarbeitetes Leibnizsches Gedankengut bieten, sondern wir begegnen in seinen Schriften immer wieder dem Wunsche, ja der dringlichen Aufforderung: „Lesen Sie seine Erläuterungen darüber, namentlich die gegen Bayle; lesen Sie das Schreiben an Wagner, die Commentatio de Anima Brutorum, die höchst merkwürdigen Briefe an Des Bosses (Ja. II 248); lesen Sie die Stücke, die ich Ihnen nannte: hernach erst sprechen wir weiter". (II 251.) Oder: „Ich verweise auf diesen höchst merkwürdigen Aufsatz (Specimen Dynamicum) sowie auf die durch und durch wichtige, pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque, den actis eruditorum des Jahres 1698 einverleibte Schrift" (VI 104). Ja noch mehr, er will geradezu zum Studium des echten Leibniz aufstacheln: „Um weniger zum Nachschlagen geneigte Leser etwas mehr zu reizen, rücke ich hier eine paar kurze Stellen... ein" (II 248). „Ein jeder nütze nach seiner Art diesen unschätzbaren Nachlaß" (II 250/1). „Ich wüßte kaum einen Denker, der heller gewacht hätte als unser Leibniz" (II 237). Seinen Gesprächspartner läßt F. Jakobi begeistert aus-

1) In Cäsars Denkwürdigkeiten VI 271.

rufen: „Es ist unmöglich, von der Herrlichkeit und Größe dieses Systems nicht ergriffen zu werden!" (II 260). Jakobi selber redet nicht weniger als 5 mal von „unserem Leibniz"[1]) und bekennt auch damit ausdrücklich die **„Uebereinstimmung seiner Grundansichten mit den Grundansichten des... Leibniz,** welche diese 2. Abteilung des Gesprächs **auffallend** dartut" (II 221). Seine Behauptungen sind „zu offenbar **überall in Leibniz gegründet**" (II 209).

b) Damit sind wir schon zur **inhaltlichen** Seite der Philosophie Jakobis übergegangen, die wesentlich auf Leibnizens Schriften ruht: auf Nouveaux Essais, Theodizee, Briefe an Remond, Arnauld, des Bosses, de principio individui, acta eruditorum de prima philosophia emendatione et de notione substantiae, Prinzipien der Natur und Gnade, Monadologie, Specimen Dynamicum, Considerations sur les Prinzipes de la Vie et sur les Natures Plastiques, auf den vorher genannten Schriften und besonders auf dem „Recueil",[2]) den Schelling zeit seines Lebens geschätzt hat.

Aufs ganze gesehen besteht Jacobis Verdienst um Leibniz und um Schelling darin, daß er

1) die substantiellen Formen oder das principium individuationis als den entscheidenden Punkt bei Leibniz vermerkte, der so erheblich sei, daß die Systeme des Leibniz und Spinoza dadurch zu entgegengesetzten System würden (IV 98). Aus diesem Prinzip ergibt sich folgerichtig die ganze Monadenlehre und die richtige Auffassung der prästabilierten Harmonie.

2) Daß er mit Leibniz sagt: Natura ubique organica est. Die Individua: Pflanzen, Tiere, Menschen sind organische Naturen. Vita est principium perceptivum. „Leben und Bewußtsein sind ein und dieselbe Sache".[3])

Hiermit war der Grund zur organisch-dynamischen Weltauffassung gelegt, die wir nachher auch bei Schelling wiederfinden werden. Schelling beruft sich 1797 ausdrücklich auf Jakobi.[4])

---

1) II 237, 247; IV 8, 98, 110.
2) „Recueil de diverses pièces sur la philosophie etc. par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton" von Des Maizeaux.
3) Jakobi II 209/10, 222—224, 233.
4) II 500, 37; I 396, 406, 456.

Kant.

In seiner „Kritik der reinen Vernunft" und in seiner Schrift „Ueber eine Entdeckung" 1790 tritt Kant als Verteidiger Leibnizens auf. „Vornehmlich 3 Eigentümlichkeiten" der Leibnizschen Metaphysik will er gegen Leibnizens Gegner und „Anhänger" auslegen: 1. Den Satz des zureichenden Grundes, „und zwar, insofern er bloß die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerspruches zum Erkenntnisse notwendiger Wahrheiten anzeigen sollte". (Schelling 1794!). 2. Die Monadenlehre. 3. Die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie — alle unter der Prämisse: „Ist es wohl glaublich, daß Leibniz" ... seinen Satz des zureichenden Grundes..., seine Monadenlehre und seine vorherbestimmte Harmonie so wie seine Ausleger habe verstanden wissen wollen? (Werke VIII 247—249.) Er weist auf den tieferen Sinn der Leibnizschen Gedanken hin, in dem sie dann recht wohl mit dem Kritizismus vereinbar wären.[1]) „Wegen dieser 3 Prinzipien ist er von vielen Gegnern, die ihn nicht verstanden, gezwackt, aber auch... von seinen vorgeblichen Anhängern und Auslegern mißhandelt worden". (VIII 247.) Kant will die richtige Auffassung des „Angeborenseins" gewisser Elemente der Erkenntnis bei Leibniz geben (VIII 222/3, 249) — einer der wichtigsten Gedanken für Kant! —; er will Verständnis wecken für die Begriffe der „Sinnlichkeit" und „Anschauung" bei Leibniz (intell. Anschauung) (VIII 218, 248). „Wenn jemand aber einen Fehler in Platos oder Leibnizens Philosophie anzutreffen glaubte, so wäre der Eifer darüber, daß sogar an Leibniz etwas zu tadeln sein sollte, lächerlich" (VIII 218 Anm.). Kant beschließt den Aufsatz „Ueber eine Entdeckung" mit dem Satz: „So möchte denn wohl die Kritik d. r. V. die eigentliche Apologie für Leibniz selbst wider seine ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebende Anhänger sein", die „über dem Wortforschen dessen, was jene (Leibniz und andere) gesagt haben", dasjenige nicht sehen können, was sie haben sagen wollen (VIII 251).

Diese Gedanken bestimmten in vieler Hinsicht das Leibnizverständnis von Fichte und Schelling.

Platner.

Ernst Bergmann nennt Platner den hervorragendsten Vertreter der Leibnizschen Philosophie in der 2. Hälfte des 18.

1) vgl. Max Wundt: Kant als Metaphysiker S. 393/4.

Jahrhunderts.[1]) Sein größtes Verdienst liege in der Begründung der deutschen Aesthetik als eines kunstphilosophischen Systems aus dem Geist der Leibnizschen Philosophie, indem er auf der Grundlage der bewußtlosen Vorstellungen die tiefe Verwandtschaft zwischen Kunst und Philosophie aufzeigte: Gedanken, die bei Schelling den Höhepunkt seiner Philosophie ausmachen.

Seine große Begeisterung für Leibniz läßt allerdings in den 90er Jahren nach. Doch sagt er noch in seinen Aphorismen von 1793, also in seinen skeptischen Jahren, wenn man seine Lehre verstehen wolle, müsse man „vornehmlich Leibniz selbst lesen: in den Princip. Monadol. und in den ersten Kapiteln der Nouveaux Essais" (S. 86). Aehnlich wie bei Jakobi heißt es in seiner Schrift mehrmals: „Man lese seine Briefe an...": häufig werden die N. E. und der Recueil erwähnt. Bei Platner findet sich wie bei Fichte ein Hinweis auf Kants Aufsatz „Ueber eine Entdeckung" (335). Mendelssohns Aeußerung, daß Leibniz die vorherbestimmte Harmonie von Spinoza entlehnt haben könnte, lehnt er ab wie Jakobi; er verweist auf David Hume und die Spinozagespräche, geht aber über Jakobi noch hinaus und sagt, daß er bei Spinoza überhaupt keine Spur davon entdecken könne. Besonders bemerkenswert ist der § 892, der sich als Kerngedanke in der Schellingschen Naturauffassung wieder findet: „Die durchgängige Organisation und Beseelung der scheinbar toten Materie hat schon Leibniz Prinzip. Monadol. § 67 ff. in den Opp. Tome II höchst wahrscheinlich gemacht", was durch neuere Versuche, besonders durch Bonnet, bestätigt worden sei.

„Eine Vorlesung bei Platner war stets ein Ereignis, ein Fest der Wissenschaft".[2]) Sein Wirken in Leipzig war ein so „ruhmvolles Kapitel in der Geschichte der Bildungsstätte der Leibniz und Goethe", wo ja Schelling seit Ende 1796 sich aufhielt, daß selbst Fichte auf Wunsch der Studierenden im W. S. 1794/95 Platners Aphorismen über Logik und Metaphysik als Einleitung in die transzendentale Philosophie benützte.[3]) Sollte Schelling, der sicherlich schon durch die ausführliche Rezension der Aphorismen in den Tübinger Gelehrten Anzeigen des Jahres 1794 und die Rezension der neuen Ausarbeitung in der ALZ 1795 auf Platner aufmerksam wurde, sich die Gelegenheit haben entgehen lassen, den „berühmten Arzt und Philosophen", wie er

1) Ernst Platner und die Kunstphilosophie des 18. Jahrh. Vorwort III
2) Bergmann 256.
3) Max Wundt: Fichteforschungen 79; Hans Schulz I 410.

ihn nennt, mit seinem „großen Schatz von Wissen" und seinen vielseitigen Leistungen im Gebiet der Wissenschaften anzuhören, den Mann, dessen Vorlesungen wie die von Kant an den deutschen Universitäten zirkulierten?[1]) Nein. Ein Brief aus Leipzig an seine Eltern vom 29. April bestätigt unsere Vermutung, daß er Platners Vorlesungen gehört hat und durch seinen wissenschaftlichen wie auch besonders „durch seinen gebildeten Umgang überhaupt zu gewinnen hoffte".[2])

Die Preisaufgabe der Berliner Akademie.

Außer diesen Philosophen lenkte auch die Akademie zu Berlin das Interesse weiter Kreise auf Leibniz[3]) durch die für das Jahr 1795[4]) gestellte Aufgabe: „Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht?" Die Bearbeitungen wurden 1796 herausgegeben. Einer der Bearbeiter, Schwab, kommt zu dem Ergebnis: Die Schriften von Herder und Bonnet enthalten „sehr viel Leibnizsche Philosophie"; Platner ist nicht verstanden worden; die Versuche, in der Metaphysik ganz neue Wege einzuschlagen, haben die Philosophie um keinen Schritt weiter gebracht; die empirische Psychologie ist auf Resultate gekommen, die schon in der Leibnizisch-Wolffschen Philosophie enthalten sind (Preisschrift S. 126); die kritische Philosophie bedeutet keinen materiellen, sondern nur negativen Gewinn: Beschneidung. (129.) In Hinsicht des formalen Gewinns dem System nach ist Leibniz-Wolff Kant überlegen (141). — Schwab aber, das gibt zu denken, hat nach seiner eigenen Angabe die Leibnizisch-Wolffsche Philosophie „bloß aus Wolffens und seiner berühmten Schüler Schriften erlernt" und fand dann Schwierigkeiten, die er mit Hilfe der Kritik d. r. V. beheben wollte; gerade durch sie wurde er in seinem Leibnizisch-Wolffschen Dogmatismus wieder bestärkt (145). Er sagt: „Ich fühle recht lebhaft, wie schwer es sei, etwas Besseres zu finden als was uns Leibniz und Wolff hinterlassen haben". So entschloß er sich, „das Leibnizisch-Wolffsche" System mit einigen Veränderungen zu seinem Gebrauch beizubehalten (146) — Veränderungen, die

1) Bergmann 225.

2) Plitt I 111.

3) Nach Maimon war es dabei allerdings nicht die Absicht der Akademie, ihrem großen Stifter eine Ehre zu erweisen. („Über die Progressen" S. 5).

4) Bei S. Maimon für 1792 angesetzt. S. nachher. In Schellings Werken steht jedoch 1795 und auch in der Preisschrift selbst.

Schelling Gelegenheit gaben, in der „Allg. Ueberſicht" die echte Philoſophie Leibnizens der Verkennung der Wolffianer und Schwabs entgegenzuſtellen.

Maimon.

Ein viel poſitiveres Bild der Bedeutung Leibnizens läßt uns Maimon in ſeiner Bearbeitung der Preisſchrift erſtehen, mit der er allerdings nicht am Wettbewerb teilnahm.

Schon ſein „Verſuch über die Transzendentalphiloſophie" 1790 zeigte Maimon „mit vollſter Deutlichkeit als das, was er iſt: als eine Reaktion des Leibnizianismus wider den Kritizismus".[1]) Das Leibnizſche Syſtem, wenn es recht verſtanden werde, ſei rationaler Dogmatismus. Wer gehört noch zu den rationalen Dogmatiſten? Er weiß keinen zu nennen als ſich ſelbſt[2]) und will damit ſeine grundſätzliche Uebereinſtimmung mit Leibniz bekunden.

In den „Progreſſen der Philoſophie"[3]) 1793 ſchmeichelt er ſich, in den Geiſt der Leibnizſchen Philoſophie eingedrungen zu ſein (45). In Leibniz ſieht er ein Genie, das ſich ſelber übertrifft, einen „esprit universel, der überall die höchſte Vernunfteinheit ſucht und alle Wiſſenſchaften, ja wenn es anginge, alle Objekte der Wiſſenſchaften unter dieſelben Prinzipien zu bringen und nach eben derſelben Methode zu behandeln wünſcht". Darum habe er „auf Allgemeinmachung der mit Vorteil gebrauchten Methoden einer beſonderen Wiſſenſchaft geraten" und ſei durch Arithmetik und Algebra auf ſeine Lingua characteristica universalis gebracht worden (31). Das führe zu materialer und formaler Vollkommenheit der Prinzipien. Schelling hat in ſeiner Allgemeinen Ueberſicht bei der Kritik der Preisſchrift Schwabs dieſen Gedanken aufgegriffen. Die Lehre von der präſtabilierten Harmonie bewundert Maimon (41). Das Uhrengleichnis lehnt er ab. Es ſei „zu populair, zu exoteriſch, zu kras" für einen Mann wie Leibniz. Die Harmonie iſt eine „weſentliche innere Harmonie", die in der Natur der Objekte ſelbſt ihren Grund hat (19/20; 26). „Dieſe große Idee, gegen welche alle unſere demonſtrative nicht eine fragmentaliſche Erkenntnis, ſondern ſelbſt alle eingeſchränk-

1) B. C. Engel in Neudrucke der Kantgeſellſchaft III 1912 S. 412.
2) Verſuche über die Transzendentalphiloſophie 1790 S. 437.
3) Sie ſind enthalten in Maimons „Streifereien im Gebiet der Philoſophie" 1793.

ten Systeme als nichts zu achten sind, haben wir dem großen Leibniz zu verdanken. Eine Idee, worauf jede Kritik der r. V. zurückgebracht werden muß, wenn sie befriedigend sein soll. Sie ist die höchste Vernunfteinheit, nach welcher wir streben". Ihren Wert sieht er darin, daß man „keinen präzisen, ausführlichen, vollständigen Begriff von einem Ding" hat, „solange man nicht sein Verhältnis zu allen möglichen Dingen einsieht" (42). Auch darin folgt ihm Schelling (1794, 1795, 1800), daß er glaubt, „es verlohnt sich der Mühe", das „Verhältnis zwischen der kritischen Philosophie und der dogmatischen Leibnizschen Philosophie genauer als bisher geschehen ist, anzugeben". Maimon sagt: „Leibniz wußte es ebensogut wie die kritische Philosophie, daß unsere Erkenntnis aus zwei einander entgegengesetzten Operationen besteht. „Die analytische Erkenntnis hat nach ihm den Satz des Widerspruchs, die synthetische den Satz des zureichenden Grundes zum Prinzip" (45). Wir haben oben schon gesehen, daß Kant 1790 diese Beiordnung selbst vorgenommen hat. Schelling bringt sie 1794 wieder. Auch sein Gedanke, daß Kant den Umriß Leibnizens (s. nachher) zum Plan erweitert, ihm feste Formen gegeben hat, ist hier angedeutet (45 -47). Ein Hauptbestreben von Maimon ist es, „(Manchem Kantianer zum Aergernis) Leibnizen mit der Kritik d. r. V. auszusöhnen" (29). Was Schelling oft an den Kantianern tadelt, spricht Maimon schon vor ihm aus: „Möchten doch manche Kantianer erst diesen großen Mann verstehen lernen, ehe sie ihn, (bloß aus der Ursache, weil Leibniz kein Kantianer war) mit einer Art von Geringschätzung beurteilen!" (32).

Die Frage ist, ob Schelling diese „Progressen" gekannt hat. 1794 spricht er von der „**neuesten** Schrift von S. Maimon", die einer eingehenderen Prüfung würdig sei als er ihr bisher widmen konnte (Werke I 89). Er meint die „Neue Theorie des Denkens" 1794. Also ist es wohl möglich, daß Schelling auch die vorhergehende Schrift von Maimon gekannt hat.

Von der „Neuen Theorie" erklärt Maimon: „Sie ist entweder in den unsterblichen Schriften eines Leibniz, eines Kant schon enthalten oder muß im entgegengesetzten Falle nichts taugen".[1]) Ein wesentliches Kennzeichen dieser Schrift ist die Aufnahme vieler Einzelbestimmungen und Gedanken aus Leibniz und der Kampf gegen das Ding an sich, das auch Leibniz nicht gekannt habe. Sie können nicht alle angeführt werden. Es sei nur noch darauf

1) Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens 1794 S. VI.

hingewiesen, daß Maimon seinen eigentlichen Ausführungen über die „Neue Theorie" sehr ausführliche Rezensionen der „Progressen" vorangestellt hat, die Schelling auch ohne das Lesen der Progressen einen deutlichen Begriff dieser Schrift geben mußten. In neuen Anmerkungen zu diesen Rezensionen verteidigt Maimon nochmal seine Leibnizauffassung. Nur eine Stelle sei zum Schluß angeführt: „Aus Leibnizens Schriften wird es mir freilich schwer fallen, meine Erklärungen der Fundamentalartikel seines Systems zu erweisen. Aus dem Geiste seiner Philosophie hingegen könnte ich dieses allerdings erweisen, wenn sein Geist nicht zu erhaben wäre, um sich völlig einkörpern zu lassen" (L I).

Andere Themen finden sich — ist dies zufällig? — bei Leibniz und Schelling wieder. 1791 Ueber die Theodizee. Ueber die Stetigkeit in der Natur. Ueber die Schwärmerei. (Auszug aus J. Bruno). 1794 Ueber die Weltseele — Entelechia universi. — S. Maimons „Philosophisches Wörterbuch" entspringt gewissen Gedanken über die von Leibniz geplante Enzyklopädie der Wissenschaften. 1795 lobt er im ersten Heft des Philosophischen Journals von Fichte, Bd. II „unter des großen Leibnizens Werken" den Discours über die Erfindungskunst und die Lingua Characteristica Universalis.

Maimon spielt eine sehr beachtliche Rolle beim Wiedererwachen des Leibnizschen Geistes und in seiner Bedeutung für Schelling. Auf gewisse Umdeutungen brauchen wir hier nicht einzugehen.

Herder.

Sachlich enthalten Herders „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" 1774, seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" 1784—91, seine „Wahrheiten aus Leibniz" wie auch besonders seine Psychologie den Niederschlag Leibnizscher Gedanken. Sie beschäftigen uns jetzt nicht. Unser Interesse gehört Herder als einem ausdrücklichen Rufer zu Leibniz. Als solchen finden wir ihn in den „Briefen zur Beförderung der Humanität" 1795. In ihnen ist er von grenzenloser Verehrung für Leibniz erfüllt, die sich in glänzender Rhetorik auswirkt und auf den Schelling von 1797 abgefärbt zu haben scheint.

„Oft", ruft Herder aus, „habe ich zu unseren Zeiten gedacht, wenn Leibniz lebte" (XVII 331). Für jede Blume ist er dankbar,

die eine würdige Hand nicht auf Leibnizens Asche, sondern seinem ewigen Ehrenmal streut, das er sich errichtet hat. „Jugendlich lieb" ist ihm „alles, was Leibniz ehret und in sein Licht stellt". Darum freut er sich über die Bestrebungen der Akademie der Wissenschaften, die „in manchem schon zum ersten Plane" Leibnizens zurückgekehrt sei, doch „wäre es vielleicht gut, daß sie in allem darin zurückkehrte und aus Leibniz Schriften und Briefen sämtliche Vorschläge sammeln ließe..." (XVII 330). „Wer unternähme es, für den kleinsten Zettel Leibnizens in Ansehung der Idee verantwortlich zu werden, die er darauf nur hinwarf?" Jungen Männern empfiehlt er Leibnizens Schriften als „reiche Fundgrube von Gedanken" und preist sie ihnen an als „Direktorium ihrer Bemühungen": „Wohin sie streben sollen, was allenthalben für die Menschheit noch zu tun sei" und nennt alle glücklich, die einen solchen Wegweiser früh gebrauchen. Leibniz, „diese große unparteiische Jugendseele", soll für die Jugend Vorbild der Unparteilichkeit und Milde sein. „Keine Form wies er ab, in allem suchte er das Beste..." „Ich wünschte", sagt Herder, „daß seine Gedanken, seine Urteile über die verschiedensten Schriftsteller in ihrer ganzen großen Unparteilichkeit für Jünglinge ausgehoben und als Leibniz Geist, als die einzige, immer frische und neu strömende Quelle der Wissenschaft dargestellt würde", (XVII 334), ja er wünscht ihn „dieses großen Gemütes wegen gerne zum Schutzgeist der gesamten Philosophie". Er wird nicht müde, seinen Lesern zuzurufen: Hören Sie, was Leibniz... urteilt, was Leibniz von seinem Zensorengeist sagt, was von Descartes, von den Sekten. Leibniz trug den goldenen Schild der Wahrheit; er wurde verkannt, konnte als Streiter der Wahrheit „persönlich fallen, aber ihr Sieg ist wachsend und unsterblich".

Mußten solche Worte der Begeisterung und Verehrung für Leibniz nicht in einem jungen empfänglichen Gemüt zünden, wie es das des jungen Schelling war? Mußten sie ihn nicht zu einer selbständigen und gründlichen Beschäftigung mit Leibniz anregen? — Wir finden sie wieder in der „Allgemeinen Uebersicht" 1797.

Fichte.

Auch Fichte, der mit Leibniz durch eine Wahlverwandtschaft der Grundsätze, wie Kuno Fischer sich ausdrückt, verbunden war, gehört zu den Männern, die auf Leibniz zurück- und zugleich in die Zukunft wiesen, damit aber auch Schelling beeinflußten.[1])

1) Art und Grad dieser Einwirkung prüfen wir S. 27 ff. genauer.

Für uns kommt besonders seine Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre vom Jahre 1797 in Betracht, in der er untersucht, welcher von den Philosophen überzeugt sein, d. h. voll und zu allen Stunden zu seinem Werk und dessen unveränderlicher, ewiger Wahrheit stehen konnte. Er kommt zu dem Schluß: „Spinoza konnte nicht überzeugt sein, er konnte seine Philosophie nur denken, nicht glauben". „Kant könnte überzeugt sein", aber wenn er ihn recht verstehe, sei er es nicht gewesen, als er seine Kritik schrieb. „Leibniz konnte... überzeugt sein; denn wohlverstanden... hat er recht". Höchste Leichtigkeit und Freiheit, Gewandtheit in der Anpassung seiner Denkart an alle Formen und Anwendung auf alle Teile des Wissens, seine Fähigkeit, Zweifel zu zerstreuen, seine Unbefangenheit, Fröhlichkeit und sein guter Mut im Leben — wenn dies alles auf Einigkeit mit sich selbst schließen lasse: „so war vielleicht Leibniz überzeugt und der einig Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie".[1])

Andere Stellen, die für Schelling fruchtbar wurden, sind die über die „schaffende Einbildungskraft", ein Vermögen, das er (Fichte) als erster und einziger mit ausdrücklichen Worten angenommen habe, obgleich dieselbe Behauptung, wie ihm scheine, „schon im Geiste der Leibnizschen Philosophie ganz klar und in dem Kantischen unverkennbar enthalten" sei;[2]) ferner sein Aufsatz „Ueber Geist und Buchstaben in der Philosophie" 1795; seine Meinung, nach dem Geiste zu erklären, sei man wohl genötigt, wenn es mit der Erklärung nach dem Buchstaben nicht recht fort wolle; schließlich sein Hinweis auf Kants Proben der Erklärung und Auslegung Leibnizens nach dem Zusammenhang, nach der Idee im Ganzen, also nach dem Geiste und der Absicht, die einzelne Stellen haben können. (2. Einl. in die WL.)

Fichte beruft sich auf den Aufsatz von Kant „Ueber eine Entdeckung". Anders als über Kant denkt er über die Kantianer. Ihr System hält er für „das abenteuerlichste System des größten Dogmatismus", den Kantianismus mit seinem Ding an sich nennt er die Schande des Jahrhunderts.

Alle diese Gedanken Fichtes werden wir deutlich bei Schelling wiederfinden. Beide haben sich in ihrer Leibnizauffassung wech-

---

1) Phil. Journal VI 35/36; Fichtes Werke, hrsg. von J. H. Fichte I 514/15.

2) Unter den Vermischten Anzeigen im Intelligenzblatt der ALZ. Nr. 132 vom 14. Nov. 1795.

seitig befruchtet. Die Eigenart dieses Verhältnisses aber müssen wir notwendig nachher noch beleuchten.

Wir haben die Männer an uns vorüberziehen lassen, die als Rufer zu Leibniz auftraten und dadurch den Weg zu Leibniz bahnten. Da und dort haben wir schon Beziehungen zu Schelling angedeutet. Wir wenden uns nun Schelling selber zu und betrachten sein Verhältnis zu Leibniz.

II.

Schellings Verhältnis zu Leibniz.

1. Kapitel: 1790—1794:

Erste Beschäftigung Schellings mit Leibniz in Bebenhausen und im Tübinger Stift.

Der frühreife Schelling hat schon im Kloster Bebenhausen vor seinem Eintritt ins Tübinger Stift (18. Oktober 1790) philosophische Schriften gelesen: „Platon ohnedies, von den neueren aber mehreres von Leibniz".[1]) Die Anregung und die Bücher dazu empfing er von seinem Lehrer und Gönner Reuchlin, der ihm am 4. Mai 1791 als Andenken und Zeichen seiner Hochachtung den „Recueil" von Des Maizeaux schenkte.[1])

Diese Sammlung enthält die Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke, Leibnizens Kritik der philosophischen Prinzipien des Malebranche, die Erwiderung auf die Betrachtung Bayles über das System der prästabilierten Harmonie, Briefe Leibnizens an Remond, den Abbe Conti und Des Maizeaux. Schelling soll das Buch sehr geschätzt haben.[1]) Ob er es damals aber genau studiert und in der ganzen Reichweite der Probleme erfaßt hat, scheint sehr zweifelhaft. Das Buch läßt trotz der häufig „populären", exoterischen Darstellung metaphysischer Prinzipien sehr wohl auch den echten, tiefen Leibniz reden, dessen Verständnis wir in den folgenden Jahren bis 1797 vermissen. In Schellings früheren Schriften finden wir auch nirgends einen Hinweis auf dieses Buch, erst in den Spätjahren. Immerhin tauchen hier zum ersten Mal die Beziehungen von Leibniz zu Descartes, Locke und New-

1) Plitt: Aus Schellings Leben in Briefen. I, 25.

ton auf, das Problem der Theodizee, der prästabilierten Harmonie und des logischen Kalküls.

Allem Anschein nach hat das Buch aber in diesen Jahren keinen besonderen Einfluß auf Schelling ausgeübt. Sehr zustatten kamen ihm dagegen in den Anfängen seiner philosophischen Lektüre „Leibnizens Aphorismen", die unter dem Namen „Theses in gratiam principis Eugenii" bekannt sind und die Prinzipien der Monadologie enthalten. Nicht Feders Logik und Metaphysik führten ihn zur wahren Philosophie, wie er als junger, wissensdurstiger Mann erfahren mußte, sondern Leibnizens Aphorismen. Sie rissen ihn, wie er selbst berichtet, aus der „Verzeiflung" und „tiefsten Betrübnis", in die er durch die Popularphilosophie Feders gestürzt worden war und erweckten in ihm neuen Mut zur Beschäftigung mit der Philosophie.[1])

Hegel und Hölderlein waren Schellings Freunde im Stift. Mit ihnen philosophierte er über Plato, Leibniz und Spinoza. In jener Zeit scheint er sich mit dem System von Plouquet bekannt gemacht zu haben, der Leibniz nahestand. Ob J. F. Abel, Schellings Lehrer, dem Schiller manches seines Leibnizschen Gedankengutes verdankt,[2]) auch auf Schelling in diesem Sinn gewirkt hat, ist nicht sicher. Plitt glaubt, die frühe Lektüre von Leibniz habe Schelling zum besseren Verständnis von Kants Kritik befähigt, die er zum erstenmal am 23. März 1791 gelesen habe. (Plitt I 26, 27.)

In seiner Magisterdissertation vom Jahre 1792 bringt er Job in Zusammenhang mit der Philosophie Leibnizens, die ihm außerdem die Gründe für die Uebereinstimmung zwischen der Geschichte einzelner Menschen und der des ganzen Menschengeschlechtes liefert.[3]) Diese Arbeit zeigt „viel Kenntnis von Leibniz" (Plitt I 36). Mehr als Leibniz aber haben ihn hier Kant, Herder und Lessing beeinflußt.

2. Kapitel: 1794:

Die Urform des Wissens schon bei Leibniz, aber einseitig wie bei Kant.

„Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt".

Nach seinen theologischen und historisch-kritischen Arbeiten

1) Schellings Werke 2. Abt. III 20.

2) s. bes. Kindermann: Schiller und Leibniz. Zs. f. deutsche Literatur. 30. Jahrg. 1916.

3) I 25. Er beruft sich auf Leibniz: Animum humanum esse speculum Totius.

veröffentlichte Schelling 1794 seine erste philosophische Arbeit „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt",[1]) in der er sich 19jährig auf die Höhe der zeitgenössischen Philosophie erhob und als genialen schöpferischen Geist erwies.

Er hatte in Kants Kritik d. r. V. ein bündiges Prinzip und den festen Zusammenhang der Deduktionen vermißt. Dieser Mangel wurde ihm auffallender durch die Angriffe auf Kant in Schulzes Aenesidemus, durch Reinholds „Theorie des Vorstellungsvermögens", durch Maimons „Neue Theorie des Denkens" und besonders durch Fichtes vortreffliche Rezension des Aenesidemus wie auch durch die ersten Bogen seiner Wissenschaftslehre, die ihm Mut zur Veröffentlichung seiner Schrift gab. (I 87—89).

Schellings philosophisches Grunderlebnis war die Notwendigkeit einer „endlich zu erreichenden Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens" (I 112). Sie schien ihm gewährleistet in der Aufstellung eines obersten Grundsatzes der Philosophie, der die Bedingung allen Inhaltes und aller Form einer Wissenschaft, insofern sie sich wechselseitig bedingen, enthielte. Dieser Grundsatz wäre die Urform des Wissens. Er müßte unbedingt sein und einen unbedingten Inhalt haben, kann also nicht gesetzt sein, sondern ist ein sich selbst Setzendes. Ein solches ist aber nur das Ich. Dieser oberste Grundsatz kann also nur dieser sein: Ich = Ich. Daraus folgt, daß alles andere bedingt ist, gesetzt ist: alles Bedingte = Nichtich. Nichtich = nicht Ich. Das Ich darf sich aber durch diese Setzung des Nichtichs nicht aufheben, sondern beide sind in Wechselwirkung begriffen. Dieser 3. Grundsatz ist die Verbindung der beiden ersten. Alle drei zusammen erschöpfen allen möglichen Inhalt der Wissenschaft und ergeben zugleich die allein mögliche Form des Wissens, die „Urform aller Wissenschaft". Sie enthalten also die „Form der Unbedingtheit, der Bedingtheit und der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit" (101).

---

1) Nach August Böckh (Orationes II 1859 S. 442) müßte noch eine andere Schrift vorhanden sein, in der sich Schelling mit Leibniz befaßt. Böckh bemerkt in einer Fußnote zu seinen Ausführungen über die Schrift „vom Ich": „Seine allererste Schrift ziehe ich nicht in Betracht, obgleich sich schon diese mit L. beschäftigt. Sie ist in jenen gesammelten Schriften wohl mit Absicht weggelassen". — Die Schrift „von der Möglichkeit" kann nicht gemeint sein; sie steht ja wie auch die Magisterdissertation in den G. W. — An was für eine Schrift sollte dann Böckh gedacht haben? Weder Schellings Sohn noch Plitt erwähnen etwas Derartiges. Sollte dem großen Philologen ein Irrtum unterlaufen sein?

So glaubt Schelling den Begriff seiner Aufgabe und damit auch den einzig möglichen Weg ihrer Auflösung gefunden zu haben (89). Er ist sich darüber klar, daß er in neuer Form aufstellt, was längst anerkannte Wahrheit ist. Seine Lösung ist ja nur „die Spitze einer durchgehenden Entwicklung in Fassung und Durchbildung jenes Grundproblems, die von Leibniz über Kant und Fichte zu Schelling führt".[1]) Um seine Lösung verständlicher zu machen, setzt Schelling sie in Parallele zu den früheren Lösungen des Problems von der Urform aller Wissenschaft.

Damit kommen wir auf sein Verhältnis zu Leibniz zu sprechen. Descartes und Spinoza hatten die Lösung schon versucht. „Leibniz war es, der die Form des unbedingten Gesetztseins aufs bestimmteste als Urform alles Wissens aufstellte". Mit dem Satz des Widerspruchs als Prinzip der Philosophie habe er nichts anderes sagen wollen, als daß der oberste Grundsatz, in dem die absolute Einheit enthalten sei, der Satz Ich = Ich sei; Descartes durch sein cogito ergo sum ebenfalls. „Was die Philosophie auf diese Art werden mußte, sahen alle diese Philosophen besser ein als manche der heutigen". Leibniz wollte aus der Philosophie eine bloß aus Begriffen demonstrierte[2]) Wissenschaft machen und steht somit für Schelling in einer Linie mit Descartes, der Kritik d. r. V., der Theorie des Vorstellungsvermögens und der künftigen Wissenschaftslehre: es soll eine Wissenschaft entstehen, die bloß logisch zu Werke geht und die mit nichts anderem als dem durchs Ich Gegegebenen zu tun hat" (101, Anm.). Der Einfluß von Kant und Maimon (s. vorn) auf Schellings Leibnizbeurteilung erhellt deutlich, wenn Schelling sagt, man habe diesen Philosophen „auf die unverzeihlichste Art mißverstanden", wenn man glaubte, er habe den Satz des Widerspruchs zum Prinzip der gesamten Philosophie — ihrer Form und ihrem Inhalt nach — erheben wollen. Neben diesen Grundsatz habe er ausdrücklich den Satz des zureichenden Grundes gestellt und dadurch so stark und bestimmt als Crusius oder ein anderer Philosoph nach ihm behauptet, daß man, um eine Philosophie zu finden, noch über jenen Grundsatz hinausgehen müsse. Damit habe Leibniz die Methode gewiesen, wie man zur Philosophie gelange. Der

1) Manfred Schröter: Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings. 1908 S 47.

2) Einfluß der Lektüre von DesMaizeaux?: Die beiden großen Prinzipien des zureichenden Grundes und der Indentität machen die Metaphysik real und „demonstrativ". — In seiner Theodizee seien die metaphysichen Prinzipien „demonstrativ" aufgestellt. Tome I 50 und 13.

„Mangel" dagegen, „der in der Philosophie dieses großen Mannes übrig blieb", bestehe darin, daß er nur einen Teil des Problems über die Möglichkeit aller Philosophie und diesen nicht vollkommen befriedigend löste, da er seine beiden Grundsätze als Formen aufstellte, die durch keinen Inhalt begründet waren — ein Fehler, den Schelling auch an Kant tadelt. Schelling erinnert sich hierbei wohl auch der Parallelstellung des Satzes des Widerspruchs und des zureichenden Grundes bei Leibniz mit den Prinzipien analytischer und synthetischer Urteile, wie sie Kant in seinem Aufsatz „Ueber eine Entdeckung" (VIII 248) und Maimon (s. oben) gaben und führt nun ebenfalls die Parallele Leibniz-Kant durch. Er anerkennt, daß Kant durch die bestimmte Unterscheidung der analytischen und synthetischen Form „dem schwebenden Umriß, den Leibniz von der Form aller Philosophie entworfen hatte, Haltung und Festigkeit verschafft" habe (103), vermißt aber wie bei Leibniz den Satz der Disjunktion, der die analytische und synthetische Form (Satz des Widerspruches und des zureichenden Grundes) verbinden sollte. Mit Befriedigung stellt Schelling jedoch fest, daß es „dem Stifter der kritischen Philosophie vorbehalten" war, „die schönste Apologie dieses großen Geistes den Mißverständnissen der meisten seiner Schüler entgegenzustellen" (s. vorn). Sich selbst schreibt Schelling ein besseres Leibnizverständnis zu als es seine Zeitgenossen besaßen: „Man verkannte also das, was an seinen Grundsätzen das Richtige war, ohne das, was an ihnen mangelhaft war, einzusehen oder zu verbessern" (103). Es gibt eben nur **eine** Philosophie und die besteht in der absoluten Verbindung von Form und Inhalt.

Das ist der Standpunkt Schellings 1794 und von hier aus gesehen ist Leibniz einseitig. Schelling begegnet ihm aber mit wohlwollender Kritik und anerkennt durchaus Leibnizens Leistung. Das wird im folgenden nun anders.

3. Kapitel: 1795—1796:

Schelling wechselt zu Spinoza hinüber.

„Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen".

Kant hatte die Resultate gegeben. Schelling will die Prämissen aufstellen, die Resultate auf ein letztes einheitliches Prinzip alles Wissens zurückführen und mit Fichte den „schönen Tag" herbeiführen, an dem „aus allen verschiedenen Wissenschaften am Ende nur eine" wird.

Das Rüstzeug dazu gaben ihm Fichte und Spinoza. Schelling betont aber in der Vorrede, daß er die hier vorgetragenen Gedanken eigenem Nachdenken verdanke. Er kennt die Gefahr, daß man ihn des Spinozismus zeihen möge und wehrt sich scharf gegen jeden Gedanken, als wolle er nur „die schon längst widerlegten Irrtümer" aufs neue geltend machen. Seine Schrift sei im Gegenteil „gerade dazu bestimmt, das nicht schon längst widerlegte Spinozistische System in seinen Fundamenten aufzuheben oder vielmehr es durch seine eigenen Prinzipien zu stürzen.

Inwiefern? Spinoza war die Welt, das Objekt alles, es war ihm das Unbedingte; Schelling hingegen will die Menschheit „den Schrecken der objektiven Welt entziehen" (I. 157), den Sklaven objektiver Wahrheit durch Ahnung der Freiheit erschüttern. Freiheit gibt es jedoch nur im reinen, absoluten Ich. Dieses ist das absolute Prinzip aller Philosophie. Es kann weder in der Sphäre der Objekte liegen, noch in dem Subjektiven, da beide sich gegenseitig bedingen und ein Höheres voraussetzen. Das Objekt ist ja ursprünglich nur im Gegensatz gegen das absolute Ich, d. h. bloß als das dem Ich Entgegengesetzte, als Nichtich bestimmbar. Objekt (Spinoza) und Subjekt (Reinhold) weisen auf ein absolutes, unbedingbares Ich zurück. Beide sind nicht frei, erhalten den Grund ihrer Realität von einem anderen, während das absolute Ich aus eigener Selbstmacht sich realisiert. Es kann sagen: „Ich bin, weil ich bin" (167). Daher ist auch seine Urform die Form reiner Identität, denn es ist nur, weil es ist (177). Seine Urform ist die des reinen, ewigen Seins (202), durch keinen Begriff gegeben, sondern nur in intellektualer Anschauung bestimmbar (181, 206). Das Ich als unbedingtes, als etwas, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann, kann also auch nicht Ding an sich sein, so wenig wie etwas Subjektives, sondern ist Identität des Subjektiven und Objektiven schlechthin — „Idealismus in seiner frischesten Erscheinung — vielleicht in einem Sinn, den er später verlor".[1]) Dieser Idealismus ist mit dem vollendeten Kritizismus identisch.[2]) Sein anderes Extrem ist der Dogmatismus. „Prinzip des Dogmatismus ist ein vor allem Ich gesetztes Nichtich, Prinzip des Kritizismus ein vor allem Nichtich und mit Ausschließung alles Nichtichs gesetztes Ich" (I 170). Die einzig mögliche Philosophie ist die kritische (204).

1) Schelling in der Vorrede zum 1. Bd. der phil. Schr., als Anm. des Herausgebers beigefügt in I 159.

2) vgl. Briefe über Dogmatismus und Kritizismus I 302/303.

Diese grundsätzliche Darstellung des Wesens des absoluten Ichs mußte vorausgeschickt werden, um zu verstehen, was Schelling über Dogmatismus und Kritizismus, über Spinoza und Leibniz einerseits und Kant andererseits sagt.

Wir wollen mit Spinoza beginnen.

Spinoza, dessen System „überall und bei unserer ganzen Untersuchung an die Stelle des vollendeten Dogmatismus überhaupt substituiert werden kann", machte den Fehler, daß er das Unbedingte in ein „absolutes Objekt", in ein Nichtich setzte und in seiner Konsequenz dann „wider seinen Willen" das Nichtich zum Ich erhob (171, 185). „Kein Philosoph war so würdig wie er, den großen Mißverstand einzusehen: ihn einzusehen und am Ziele sein wäre für ihn eins gewesen". Sein Fehler lag nicht darin, daß er das Unbedingte, die „einige Substanz" willkürlich voraussetzte — er hatte den Urbegriff der Substantialität in seiner ganzen Reinheit gedacht (194) — sondern, daß er ihn außerhalb des Ichs setzte. Man hätte ihm nur beweisen müssen, „daß diese unbedingte, unwandelbare Urform alles Seins nur in einem Ich gedenkbar sei" (194).

Das genüge zur Kennzeichnung von Spinozas sachlicher Stellung in Schellings Schrift. Spinoza beging den oben genannten Fehler, ja, aber andrerseits ist Schelling „das Spinozische System mit allen seinen Irrtümern doch durch seine kühne Konsequenz unendlich achtungswürdiger ... als die beliebten Koalitionssysteme unserer gebildeten Welt, die, aus den Lappen aller möglichen Systeme zusammengeflickt, der Tod aller wahren Philosophie werden" (Vorwort). Oft und oft bringt Schelling seine Sympathie, Anerkennung und Uebereinstimmung mit Spinoza zum Ausdruck. Kein Wunder, denn schon am 4. Februar 1795, also vor Abfassung des Vorworts zum „Ich" schrieb er an Hegel: „Ich bin indessen Spinozist geworden ... Spinoza war die Welt alles, mir ist es das Ich" (Plitt I 76). Durch Aufhebung jenes Fehlers wäre Spinozas System sein System geworden. Im gleichen Brief verrät er Hegel, daß er an einer „Ethik à la Spinoza" arbeite, die in ihren höchsten Prinzipien theoretische und praktische Vernunft vereinigen soll. Schelling betrachtet die Schrift vom Ich als Vorarbeit für seine Idee, einmal „ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen" (Vorwort).

Leibniz tritt gegenüber der Bedeutung von Spinoza zurück, ist aber ernsthafter Auseinandersetzung würdig.

„Leibniz soll vom Gattungsbegriff des Dings überhaupt ausgegangen sein", schreibt Schelling (I 185). Es fällt auf, daß er dies als Möglichkeit hinstellt. Hat er Leibniz nicht selber genau studiert? Schelling fährt fort: „Es käme darauf an, die Sache genauer zu untersuchen, wozu hier nicht der Ort ist". Im Lauf seiner Untersuchung nimmt er die Möglichkeit einfach als Gegebenheit und betrachtet Leibnizens System als ein „popularisiertes System des Dogmatismus", wie er sich in den Briefen über Dogmatismus und Kritizismus ausdrückt (I 300), obwohl ihm nur „gewiß ist, daß seine Schüler von diesem Begriff (dem Gattungsbegriff) ausgingen und dadurch ein System des unvollendeten Dogmatismus begründeten". Auf jeden Fall ist der Gattungsbegriff nichts Absolutes, Unbedingtes, kann also nicht Prinzip einer Philosophie werden. Schelling fragt sich: „Wie lassen sich jetzt die Monaden erklären, und die prästabilierte Harmonie?" Er weiß keine Antwort darauf. Wir werden aber gleich nachher sehen, wie er die prästabilierte Harmonie bei Leibniz deutete. In Schellings System ist sie kein objektives Prinzip, wie er es, mit Unrecht, Leibniz zuschreibt, sondern ein immanentes, im absoluten Ich bestimmtes Prinzip, in dem Freiheit und Natur identisch sind.

Um die Begriffe **Idealismus** und **Realismus** in ihrer richtigen Bedeutung zu erfahren, muß der Begriff vom Nichtich im Gegensatz gegen das absolute Ich bestimmt werden. Reiner Idealismus und reiner Realismus haben die Frage zu lösen, wie es möglich sei, daß dem Ich überhaupt ursprünglich etwas entgegengesetzt, d. h. daß es überhaupt empirisch sei. Insofern nun **Leibniz** das Dasein des Nichtich unabhängig vom Ich überhaupt setzte, war er reiner objektiver Realist,[1]) Vertreter des transzendenten Realismus; indem er das Dasein der äußeren Gegenstände als Körper leugnete, war er empirischer Idealist. Transzendenter Realismus ist aber notwendig empirischer Idealismus und umgekehrt. Von da her rührt für Schelling die Notwendigkeit und Eigenart der prästabilierten Harmonie bei Leibniz, denn da der transzendente Realismus die Objekte überhaupt als Dinge an sich ansieht, kann er das Unwandelbare und Bedingte an ihnen nur als Produkt des empirischen Ichs ansehen und sie nur, insofern sie die Form der Identität und Unwandel-

1) Diese Charakterisierung wird Leibniz nicht gerecht. Sie ist eher auf Wolff anzuwenden. Obereit (s. später) hat ganz recht, wenn er in seiner Kritik sagt: „Leibniz und Wolff sind zweierlei".

barkeit haben, als Dinge an sich betrachten. „So mußte Leibniz, um die Identität und Unwandelbarkeit der Dinge an sich zu retten, zur prästabilierten Harmonie seine Zuflucht nehmen“ (I 213). Leibniz mußte wie aller Dogmatismus, der das Nichtich als das Absolute behauptet, die Dinge an sich unter denjenigen Formen vorstellen, die nach dem Kritizismus dem Ich eigentümlich sind und erst von diesem in der Synthesis aufs Nichtich übertragen werden, während diejenigen Formen, welche das Objekt in der Synthesis vom ursprünglichen Nichtich erhält, als bloß der Erscheinung des Dings an sich zugehörig zu betrachten sind. „Deswegen die Leibnizschen Monaden die Urform des Ichs (Einheit und Realität, identische Substantialität und reines Sein, als vorstellende Wesen) haben; dagegen alle diejenigen Formen, welche vom Nichtich aufs Objekt übertragen werden (Negation, Vielheit, Akzidentalität, Kausalität in passiver Bedeutung, d. i. Bedingtheit) als bloß in der sinnlichen Vorstellung desselben vorhanden empirisch-idealistisch erklärt werden mußten“ (213/14). Empirischer Idealismus hat also als notwendige Folge des transzendenten Realismus Sinn und Bedeutung im konsequenten Dogmatismus, aber als Erklärungsgrund des Nichtichs hebt er sich auf. Schelling findet es „lächerlich, das Nichtich seinem Dasein nach bloß als Produkt eines empirischen Vermögens, z. B. der Einbildungskraft begreifen zu wollen“ (214/15).

Schon aus dem Bisherigen wie vorher in der Schrift „von der Möglichkeit“ wurde ersichtlich, daß Leibniz von Schelling gern dazu benützt wird, in der Gegenüberstellung gegen den Kritizismus beide Systeme und seinen eigenen Standpunkt schärfer zu beleuchten. Lassen wir Schelling selbst weiterreden: „**Leibniz,** oder besser noch der konsequente Dogmatismus sieht die Erscheinungen als ebenso viele Einschränkungen der unendlichen Realität des **Nichtichs** an; nach dem **kritischen** System sind sie ebensoviele Einschränkungen der unendlichen Realität des **Ichs**... Leibniz hatte wohl recht, wenn er sagte, die Erhaltung der Welt der Erscheinungen sei derselbe Akt des absoluten Objekts wie die Schöpfung. Denn die Welt der Erscheinungen entsteht und beharrt dem Dogmatismus zufolge bloß in der Einschränkung des absoluten Nichtichs. — Schöpfung ist also nach dem kritischen System, das nur immanente Behauptungen zuläßt, nichts als Darstellung der unendlichen Realität des Ichs in den Schranken des Endlichen. Bei Leibniz ist alles, was da ist, Nichtich, selbst Gott, in dem alle Realität, aber außerhalb aller Negation vereinigt ist; nach dem kritischen System (das von einer Kritik der sub-

jektiven Vermögen, d. h. vom Ich ausgeht) ist das Ich alles; es befaßt eine unendliche Sphäre, in welcher sich endliche Sphären (durchs Nichtich beschränkt) bilden, die gleichwohl nur in der unendlichen Sphäre und durch sie möglich sind, auch alle Realität nur von dieser und in dieser erhalten". Deswegen „leidet der Ausdruck vieler Schwärmer: das Sinnliche sei im Uebersinnlichen, das Natürliche im Uebernatürlichen, das Irdische im Himmlischen befaßt... eine sehr vernünftige Deutung. Ueberhaupt enthalten ihre Schriften sehr häufig einen Schatz geahnter und gefühlter Wahrheit. Sie sind, nach **Leibnizens** Vergleichung, die güldenen Gefäße der Aegypter, die der Philosoph zu heiligerem Gebrauche entwenden muß" (215).

Der Vergleich wird auch durchgeführt hinsichtlich des Satzes der **Identität** und seiner Bedeutung bei Leibniz und Kant. Nur das absolute Ich hat reine Identität. Ein Objekt als solches wird durch die Form der Identität schlechterdings nicht bestimmt. „Daß aber **Leibniz** und alle die Männer, die in seinem Geiste dachten, das Prinzip der Identität als Prinzip der objektiven Realität ansahen", findet Schelling „bei weitem so unbegreiflich nicht als es viele seinwollende Kenner der Philosophie zu finden schienen, von denen man es schon gewohnt ist, daß sie nichts begreiflicher finden, als was ihr Meister sagt und nichts unbegreiflicher, als was diejenigen sagen, auf deren Worte sie nicht geschworen haben" (230). Wie Leibniz den Satz der Identität in seinem System gebraucht und wie Kant, zeigt Schelling an einer Reihe von Beispielen und kommt schließlich zum Ergebnis, Leibniz habe „also den Satz der Identität so gut verstanden als Kant und ihn für sein System so gut als dieser für das seine zu gebrauchen gewußt: das worin beide uneins sind, ist nicht der Gebrauch desselben, sondern seine höhere Bestimmung durchs Absolute im System unseres Wissens" (231/2).

Die „Briefe über Dogmatismus und Kritizismus" enthalten dieselben Grundgedanken. Im besonderen faßt sie Schelling als Polemik gegen den damals so sehr mißbrauchten moralischen Gottesbeweis der Kantianer auf. Durchzog schon die Schrift „vom Ich" eine eigenartige Polarität „Fichte—Spinoza", innerhalb welcher Schelling mehr zu Spinoza neigte, so hält er in diesen Briefen zwar den Dogmatismus Spinozas und den Kritizismus von Kant—Fichte für zwei gleichberechtigt nebeneinanderstehende Systeme, aber der Ausschlag geht sosehr zu Spinoza, daß Schelling sich durch die Behauptung, daß dem Kritizismus gegen-

über einst ein weit kühnerer Dogmatismus hervortreten werde, „den augenblicklichen Widerspruch Fichtes zuzog“ (Werke 2. Abt. III 82; 1 I 186) Schelling verehrt Fichte und ist glücklich, als einer der ersten ihn als „Helden“ im Lande der Wahrheit begrüßen zu dürfen, aber seine Bewunderung und Begeisterung gehört Spinoza. „Schelling hatte zu viel von Spinoza gekostet, zu viel in der Luft des Benedikt Spinoza geatmet, um in der Enge des J. G. Fichteschen Idealismus sich einschließen zu können. Und gleich wie früher seine Vertrautheit mit Leibniz und Lessing der Grund war, warum er Kant universeller verstand als die meisten, so war es jetzt die Lektüre Spinozas, die ihn auch vom Banne der Fichteschen Philosophie frei machte“ (Plitt I 61). Neben anderem fühlt sich Schelling durch die ästhetische Seite des Dogmatismus angezogen, die er bei Fichte vermißte (I 284 ff.). Die ersten 7 Briefe haben keine andere Aufgabe als bis zu dem Punkt zu führen, wo Schelling sagen kann: „Nun erst geht uns über Spinozas Ethik Licht auf“ (315). Im 8. Brief fordert er uns auf: „Lesen Sie seine Schriften“, „man darf nur seine Schriften lesen“. Er feiert Spinoza als einen Schwärmer und Mystiker, dem restlose Hingabe an das Absolute in der intellektuellen Anschauung und Zernichtung des eigenen Ichs das Höchste ist. Nur zwei Männer haben die einzig richtige Idee vom absoluten, höchsten Wesen: Descartes und Spinoza. „Cartes und Spinoza“, ruft er aus, „Eure Namen kann man bis jetzt beinah allein nennen, wenn man von dieser Idee spricht! Nur wenige verstanden Euch, noch weniger *wollten* Euch verstehen“ (I 323).

Diese Aeußerung ist merkwürdig, weil Schelling bald darauf in der „Allgemeinen Uebersicht“ mit nicht minder begeisterten Worten auf Leibniz eine Hymne singt. Warum erwähnt Schelling in diesen Briefen nichts von Leibniz? Schellings Biograph hat sich dieselbe Frage vorgelegt. Er sagt: „Man hat daraus, daß unter jenen Namen nicht auch der von Leibniz genannt wird, den voreiligen Schluß gezogen, es sei hier eine Lücke in Schellings Einsicht in die Geschichte der Philosophie. Allein Schelling wußte, warum er Leibniz, den er längst und vor Spinoza kannte,[1]) nicht in eine Linie mit Cartesius und Spinoza stellte“. Plitt verweist auf einen Brief, den Schelling im März 1796 an

1) Es fragt sich, ob er ihn *genügend* kannte und ob nicht doch eine Lücke klaffte, die insbesondere durch Jakobi ausgefüllt wurde. Darüber später im folgenden Kapitel.

Dr. Obereit[1]) in Jena als Antwort auf eine von diesem erhaltene Zuschrift schrieb. Dieser Brief sei für den philosophischen Standpunkt Schellings unmittelbar nach seinem Universitätsstudium entscheidend (Plitt I 81). Schelling antwortet: . . .„Was Leibniz betrifft, so bin ich nicht ganz mit Ihnen einverstanden. Ich glaube, daß mit **Leibniz** eigentlich das **Mittelalter der Philosophie** begonnen hat" (Plitt I 88).

Einen schärferen Hieb hätte Schelling kaum austeilen können. Wie kam er dazu? Auf Grund seiner Gottesauffassung, die Gott nicht als Wesen außer allen Wesen zuließ, sondern nur als Wesen aller Wesen. „Wir müssen weiter noch als zu einem persönlichen Gott", schreibt er am 4. 2. 1795 an Hegel, nämlich zu Gott als dem absoluten Ich. „Aelteste und heiligste Idee der Philosophie" ist Schelling „das allem Existierenden zugrundeliegende unwandelbare Sein" (Brief an Obereit).

Wenn wir zum Schluß noch Schellings Standpunkt am Ende seines Universitätsstudiums auf eine Formel bringen wollen, können wir sagen: Seine Lehre ist eine freie Bearbeitung von Fichtes Prinzip mit Hilfe Spinozistischer Kategorien. Spinozas Hen kai pan ist Schellings philosophisches Gebet, gesprochen in Fichtes Worten. Es ist ein idealistischer Spinozismus. Gegenüber 1794 bedeutet dies ein Abrücken von Leibniz, mit dem das Mittelalter der Philosophie begonnen habe.

4. Kapitel: 1797.

Schelling erlebt Leibniz.

1. Der Umschwung.

Das Jahr 1797 bringt einen radikalen Wandel im Verhältnis Schellings zu Leibniz. Auf einmal ist die trennende Kluft überwunden, die Verbindungsbrücke geschlagen. „Unsterblicher

1) Schwärmer und Philosoph, 1725 zu Arbon in der Schweiz geb. 1769 von Wieland zum Dr. der Philosophie ernannt, hielt sich in Leipzig, Dresden und Jena auf, war befreundet mit Wieland und den Jenenser Professoren, auch mit Goethe und Schiller, wollte an der Universität zu Jena Vorlesungen halten, fand aber keinen Beifall. – Ist Auffinder des Nibelungenlieds. Gestorben 1798. — — Über ihn: Allg. deutschen Biographie 24 S. 88 - 90; Meusels „Gelehrtes Teutschland" 5. Ausg. 5. Bd. 468; Jöcher, Gelehrtenlexikon, Fortsetzg. V 882 –884. — Über seine literarische Bedeutung: Berthold Zehme: J. H. Obereit. Münchener Diss. 1920.

Geist", ruft jetzt Schelling aus, „was ist unter uns aus Deiner Lehre geworden!" (I 358). Nun ist seine Ruhe dahin, wenn er „über der Asche der größten Männer Schwächlinge triumphieren hört". Sah er kurze Zeit vorher noch die „älteste und heiligste Idee der Philosophie" in Spinoza verkörpert, so bedauert er jetzt in bezug auf Leibniz, „was aus den ältesten, heiligsten Traditionen geworden ist: ... per tot manus tradita, tandem in vappam desiit" (358). Die Zeit, Leibnizen zu verstehen, sei gekommen, denn so, wie er bisher verstanden wurde, könne er nicht verstanden werden, wenn er im Grunde recht haben soll (I 443).

Wie ist dieser Wandel zu verstehen? Welche Faktoren spielen hier mit? Sind es äußere, sind es innerseelische, sind es beide zusammen?

Hier ist der Ort, wo wir uns über das **Verhältnis von Schelling zu Fichte** klar werden müssen.

Man war früher allzusehr geneigt, Schelling einfach als Fichteschüler und dessen Ausleger anzusehen. Demgegenüber weisen Metzger,[1]) Gewürz[2]) und in neuester Zeit Schilling,[3]) in Frankreich Bréhier[4]) auf die Unterschiede hin, die sich schon früh zeigten und schreiben Schelling eine weithin selbständige und von Fichte unabhängige Entwicklung zu. Einen Beleg dazu verschafft auch unsere Untersuchung.

Wenn man den Schluß der „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" liest, erhält man zwangsläufig den Eindruck, als habe Fichte den krassen Umschwung bewirkt, der in ihnen zum Ausdruck kommt, zumal die Berufung auf Fichte den Abschluß der „Abhandlungen" bildet und somit an hervorragender Stelle steht, gleichsam zur Bekräftigung des Gesagten. Gestützt auf Fichtes Erklärung, Leibniz sei der einzige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie, hält Schelling „die Zeit, Leibnizen zu verstehen", für „gekommen". Allem Anschein nach wurde also Schelling durch Fichte auf Leibniz geführt.

Doch dem ist nicht so. Um dies beweisen zu können, müssen

1) Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 1802. 1911.
2) Studien zur Entwicklungsgesch der Schellingschen Philosophie unter bes. Berücksichtigung seiner Beziehungen zu Fichte. Diss. 1909.
3) Natur und Wahrheit. 1934.
4) Schelling in „Les Grands Philosophes" 22, Paris 1912.

wir zur Anordnung der Schriften des Jahres 1797 kritisch Stellung nehmen.

Die Trennung der ursprünglichen „Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur" in „Abhandlungen" und „Allg. Uebersicht", wie sie die Gesamtausgabe der Werke vornimmt, geschah mit Rücksicht auf den idealistischen Inhalt der „Abhandlungen", unter den die spätere Redaktion die „Allg. Uebersicht", wie sie die Gesamtausgabe I 453 ff. bringt, nicht „subsumieren" zu können glaubte (I 453 Anm.). Darum folgt die „Uebersicht" den „Abhandlungen". Der Trennung sollte also eine inhaltliche Rechtfertigung zugrundeliegen. Chronologisch betrachtet führt sie aber zu Mißverständnissen. Im Philosophischen Journal von Fichte und Niethammer erschienen nämlich im Jahre 1797 „Abhandlungen" und „Uebersicht" (Preisaufgabe) unter dem gemeinsamen Titel „Allgem. Uebersicht", die also ursprünglich alles umfaßte.

In den Ges.Werken folgen sich: „Abhandlungen": Kap. I (unter dem Text die Einleitung zu den Abh.), II, III, IV, „Allgem. Uebersicht" A, B.

Die genaue zeitliche Anordnung aber, die wir dem Phil. Journal entnehmen müssen, ist diese:

Ges. Werke	Phil. Journal
Einleitung zu den „Abh.".	„Allg. Uebersicht der neuesten phil. Lit." — Einleitg.
Als Anmkg unter dem Text	J. V., 1. Heft 50—66, Jan. 1797[1])
Werke I 345—352	
„Abhandlungen"	„Allg. U."
Werke I 1. Kap. 345—363	J. V., 2. Heft 161—182, Febr. 1797
2. „ 363—374	J. V., 3. „ 241—260, März 1797

1) Aus den einzelnen Heften ist außer der Jahreszahl kein Datum des Erscheinens ersichtlich. Es lag aber in der Absicht der Herausgeber und Verleger, jährl. 12 Hefte erscheinen zu lassen. (Ein Band des J. enthält 4 Hefte). Nicht immer wurde dies eingehalten. 1795 erschienen nur 9 Hefte — die Jahreszahl 1795 als Erscheinungsjahr für alle 12 Hefte dieses 1. Jahrganges führt übrigens in die Irre; das 10., 11., 12. Heft ist erst 1796 erschienen, wie aus der Nachricht zu ersehen ist, die dem 1. H. des J. IV 1796 beigefügt ist. Außer diesen 3 nachgelieferten Heften erschienen 1796 nur 4 Hefte (J. IV).

In dem für uns wichtigen Jahr 1797 dagegen sind wieder wie vorgesehen 12 Hefte erschienen. Da bei normalem Erscheinen bis zur Ostermesse 3 Hefte auf den Markt kamen (s. „Nachricht" u. a. Anm. d. Hrsg.), im ganzen Jahr 1797 12 Hefte erschienen sind, dürfen wir die Ausgabe dieser 12 Hefte je auf einen der 12 Monate des Jahres 1797 verteilen. Daraus ergibt sich die genaue Zeitangabe in der Anordnung, die ich oben gab.

„Allg. Übersicht" A	„Allg. U."
(Untersuchung über die Preisaufgabe der Berl. Akademie)	
Werke I 453—461	J. V., 4. Heft 306—318, Apr. 1797
„Abhandlungen"	„Allg. U."
Werke I 3. Kap. 375—383	J.VI, 1.H. (5.) 91—106, Mai 1797
383—403	J.VI, 2.H. (6.) 182—214, Juni 1797
4. „ 403—452	J.VII,2.H. (10.)105—186, Okt. 1797
„Allg. Übersicht" B	„Allg. U."
Werke I 461—473	J.VIII, 2.Heft, 128—148, Febr. 1798

Wir sehen den Unterschied dieser Anordnung, verglichen mit der des Herausgebers der Ges. Werke. Betrachten wir den Inhalt dieser Gruppen!

In Kapitel I und II der „Abhandlungen" und in der Untersuchung über die Preisaufgabe (A) ist der Umschwung Schellings zu Leibniz schon vollzogen. Jetzt erst folgt im Journal — das ist der springende Punkt für uns — Fichtes 2. Einleitung in die WL: J. V. 319—378 und J. VI 1—43. J. V. enthält Fichtes Erklärung nach dem „Geist", den Hinweis auf Kants Schrift „Ueber eine Entdeckung" und dessen Proben der Leibnizerklärung; im J. VI 36 ist die Stelle, wo Fichte von Leibniz als dem „einig Ueberzeugten" redet, die Stelle also, welche in der Gesamtausgabe der Schellingschen Werke dessen Wendung zu Leibniz durch Fichte suggerieren möchte.

Nun aber ist interessant, daß Fichte als Anmerkung zu eben diesem Satz auf die ebenfalls schon vorher erschienenen „Ideen" hinweist, in denen Schelling „einen geistvollen Abriß des Wesens der Leibnizschen Philosophie im Vergleich mit der Spinozischen gebe!

Erst im J. VII 174 (Werke I 443) — das ist der 3. wichtige Punkt, auf den es ankommt — befindet sich der Schluß der „Abhandlungen", von dem wir ausgingen: Schellings Berufung auf Fichte, der Leibniz für den einzigen Ueberzeugten halte. Fichtes Aeußerung ist für Schelling nur eine Bestätigung seiner eigenen Auffassung, daß die Zeit, Leibnizen zu verstehen, gekommen sei, daß man ihn anders verstehen müsse als bisher.

Fassen wir zusammen, so zeigt unsere Untersuchung über das Verhältnis von Schelling zu Fichte und zu Leibniz folgendes Ergebnis: Nicht Fichte führte 1797 Schelling zu Leibniz, sondern umgekehrt: Fichtes Leibnizauffassung ist von Schelling bestimmt. Nachdem aber Fichte seine positive Stellung zu Leibniz

klar ausgesprochen hatte, wirkte er wieder rückwärts auf Schelling — man denke an das Gewicht seiner Stimme! —, indem er diesen in seiner Leibnizauffassung bestärkte und ihm Mut gab, als Künder Leibnizens vor die philosophische Welt zu treten.

Zur Erhärtung dessen greifen wir ein paar Jahre zurück und verfolgen die geistige Wechselbestimmung von Fichte und Schelling in ihrer Stellung zu Leibniz.

1794 sprach Fichte in der Rezension des Aenesidemus zwar vom „unsterblichen Leibniz, der ein wenig weiter sah als die meisten seiner Nachfolger", tadelt aber auch den „Zirkel" bei ihm und lehnt in seiner WL. die prästabilierte Harmonie ab. Schelling billigt und lehnt ab nach dem Vorbild von Fichte, versteht insbesondere 1795 die prästabilierte Harmonie und die Monaden nicht. 1795 ist Fichte Schellings „Hinsehen auf Spinoza sehr lieb" (Brief an Reinhold); Fichte meint, sein eigenes System könne aus Spinoza „am sichersten erläutert werden" (Plitt I 59) — Schelling bekennt sich als „Spinozist". 1797 versteht Schelling die Monaden, die pr. Harmonie, Leibniz — und Fichte stellt sich ebenfalls um und erhebt Leibniz über Spinoza und im Grunde auch über Kant, der mit Schelling den Umschwung in ihm bewirkt haben dürfte. Erst für das Jahr 1797 kann der Satz von Kuno Fischer[1]) gelten: „Fichte wußte, daß er im äußersten Gegensatz zu Spinoza stehe und daß sein Prinzip Leibniz näher verwandt sei".

Kehren wir zurück! Wir fragten, ob Fichte 1797 Schelling zu Leibniz geführt habe. Wir mußten ablehnen.[2]) Wer war es dann? Die „Abhandlungen", die „A. A." und die „Ideen" zeigen die Einflüsse von Jakobi, Maimon, Kant und Herder (außer Fichte in dem erwähnten Sinn). Bei Herder sind es die Humanitätsbriefe, bei Kant der Aufsatz „Ueber eine Entdeckung", bei Maimon der „Versuch über die Transzendentalphilosophie", die „Neue Theorie" und besonders die Preisschrift, bei Jakobi die Spinozabriefe und das Gespräch über Hume, die zu Leibniz riefen und ein leibniznahes Fluidum schaffen mußten, wäre Schelling nicht noch ganz von Spinoza befangen gewesen. Sollte es anders werden, mußte der Kreis um Spinoza gesprengt und die Leibnizsche Gedankenwelt entzündet werden.

---

1) G. W. Leibniz 5. Aufl. 1920, S. 707.

2) Das heißt nicht, daß Fichte für Schelling keine Bedeutung gehabt hätte. Sie wurde oben schon gezeigt und tritt im 2. Teil der Abh. und später deutlich hervor.

Stoff war also vorhanden, aber er brannte noch nicht. Den Zündfunken brachte der Brief von Obereit, durch welchen in Schelling ein neues Licht entfacht wurde.

Obereit kritisiert an Schellings Schrift „Vom Ich": „Seite 60 Ihres Buches (= I, 185) sagen Sie: ‚Leibniz soll vom Gattungsbegriff des Dinges überhaupt ausgegangen sein'. Darzu sage ich: Nein! **Leibniz und Wolff sind zweierlei.** Leibniz ist... vom Ente oder Esse a Se ausgegangen, ohne welches garnichts sein kann, alles nichts wäre. Absolutissime et simplizissime A priori ist Leibnizens Ens A Se Grund seiner selbst, wie **Jakobi aus Leibnizen kräftig erinnert,** uns allen unmittelbar gegenwärtig,.... **als** absolutes substantives **Ich**,... .. und weil, wenn nichts sich zuerst absolut praesentieret, auch nichts zu repräsentieren ist, alle entia ab alio, aber repraesentiva Autoris absoluti sind, quasi speccula DEI, und als spontanee repraesentiva, auch automata spiritualia, so folgt hieraus die **Monadologie** und prästabilierte Universal-**Harmonie** gar natürlich... So ist Leibnizens eigenes System von seinem absoluten Fundament aus so konsequent als es das von Spinoza sein kann und real **kritisch** im Inhalt und That à la Jakobi, wenn gleich nicht in neuer Form des absoluten Ich" (Plitt I, 83). Das absolute Ich muß bloß **transzendental** scientifisch bleiben, inacceſſibile.... Die **Finalität** soll Subjektivität und Objektivität verbinden, in allseitige Harmonie bringen. Fiat per DEUM! — cum LEIBNIZIO — JAKOBI" —. Bezüglich des Begriffes der Endursachen verweist Obereit auf **Jakobis Spinozabriefe** (I 86).

Schelling hatte, wie wir schon wissen, auf diesen Brief vom Mitte Januar im März 1796 scharf ablehnend geantwortet. Das spricht gegen den Einfluß von Obereit. Auch sein geringes Ansehen läßt eine starke Wirkung zunächst nicht erhoffen. Ein drittes Bedenken wäre vielleicht der verhältnismäßig große zeitliche Abstand zwischen Obereits Brief und Schellings Wandlung.

Dieses letzte Bedenken wird aber sofort aufgehoben, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Schelling in dem Zeitraum zwischen dem Erscheinen seiner Schrift vom Ich und der Allgem. Ueberſicht nichts geschrieben hat, daß also gerade im Gegenteil in dem Wandel, der in der „A. U." und in den „Ideen" zutage tritt, Obereits günstiger Einfluß sich zum erstenmal auswirken konnte. Wenn gar der Herausgeber von Schellings Werken recht haben sollte (was ich nicht nachprüfen kann), wenn er angibt, daß der erste Teil der

„Abhandlungen" schon 1796 geschrieben (nicht herausgegeben) war (I 343), fällt dieser Einwand in sich zusammen.

In der Tat blieb der Brief trotz der anfänglichen Ablehnung nicht ganz ohne Echo, zumal Obereit versicherte, daß er bei entgegengesetzt *scheinender* Sprache doch mit Fichte einig sei. Obereit empfing Schellings Dank für die Bemerkungen zu seiner Schrift und die „historischen Notizen". Weitere Mitteilungen aus dem Schatze seiner literarischen und philosophischen Kenntnisse wolle er „dankbar benutzen" (Plitt I 88, 89).

Warum sollte Schelling für Obereits Bemerkungen nicht dankbar gewesen sein? 1795 war er sich ja über den Ausgangspunkt Leibnizens nicht klar gewesen und hatte zugegeben, „es käme darauf an, die Sache genauer zu untersuchen" (s. vorne S. 22). Jetzt war einer da, der ihn auf den Unterschied zu Wolff aufmerksam machte!

Ja Obereit scheint geradezu der rechte Mann hiefür gewesen zu sein; sowenig er sonst als Philosoph in Ansehen stand — der doch sehr scharfsinnige Salomon Maimon hatte eine hohe Meinung von ihm: „Genaue Bekanntschaft mit allen philosophischen Systemen, richtige Beurteilung derselben und unparteiische Bemerkung ihrer Mängel leuchtet überall hervor".[1]) Dieses Urteil könnte direkt für unseren Brief abgegeben worden sein!

Wie Goethe im 7. Buch von Dichtung und Wahrheit die Bedeutung eines Menschen nicht in dem sieht, was er zurückläßt, sondern in dem, was er wirkt und insofern er andere zu wirken anregt,[2]) so sehe ich Obereits Verdienst und Bedeutung als Philosoph darin, daß er Schelling zur Zuwendung zu Jakobi und Leibniz angeregt und zum Wirken in Leibnizens Geist veranlaßt hat.

Indessen ließe sich der Einfluß von Obereit viel wahrscheinlicher machen, wenn man nachweisen könnte, daß die Gedanken seines Briefes in den nächsten leibnizgünstigen Aeußerungen Schellings wiederkehren.

Dies ist erfreulicherweise durchaus möglich. Wir wollen die wichtigsten Gedanken des Briefes herausgreifen und die entsprechenden Stellen bei Schelling dazu angeben.

---

1) Zitiert nach Berthold Zehme S. 5.
2) ebenda.

Obereit	Schelling
1) Leibniz geht nicht vom Ding aus, sondern vom Ich	Werke II 37 („Ideen"): „Darin besteht meine Natur". Diesen Weg ging Leibniz". „Jakobi hat erwiesen, daß sein ganzes System vom Begriff der Individualität (Gesperrt!) ausgeht". Dazu I 357 ff., II 20.
2) Spontaneität, Autonomie, Vorstellkraft des Ichs	I 357/8: Die Monade als selbsttätiges geistiges Wesen, mit Vorstellkraft begabt, Spiegel des Universums; I 360—374, besonders das 3. Kap. der „Abhandlungen".
3) Unterschied von Leibniz und Wolff	I 459: Wolff habe die Monadologie bloß halb angenommen; Die M. das Unterscheidende der ganzen Leibnizschen Philosophie! Dazu der ganze Tadel der Kantianer und Wolffianer.
4) Leibniz-Jakobi	I 396 „Bild der steten Schöpfg., das Lessing in seiner Unterredg. mit Jakobi Leibnizen geliehen". Steht in Jakobi IV, Beilage VII; II 37 f. o. (1). II 500 Jakobi, David Hume: Auffassung des Organismus und Lebens nach Leibniz.
5) Hinweis auf Jakobis Spinozabriefe	I 456 in der „A. ü." A: „Jakobi: über die Lehre des Spinoza, Beilage VI, vorzüglich die eigene Erklärung Leibnizens".
6) Begriff d. Finalität, Verbindung von Subjektivität und Objektivität	In den „Ideen" und der „Weltseele" Lösung mit Hilfe des Organismusgedankens, worin Subjektivität und Objektivität verbunden, Subjekt-Objekteinheit der Potenzen.
7) Leibnizens System real kritisch; das Ich müsse nur transzendental bleiben	1797 schon und 1800 ausdrücklich: Leibnizens System vom transzendentalen nicht verschieden (kritischen). I 459; III 452/3. vgl. die Stel-

len, wo Jakobi von „unserem Leibniz“ redet (s. vorne S. 5 und 6).

Wir gehen nun wohl nicht mehr fehl, wenn wir annehmen, daß dieses „Fiat cum Leibnizio-Jacobi“ Schelling noch oft in den Ohren nachgeklungen hat. Bisher hatte er nur einen Spinoza-Jakobi gekannt, den „besten Ausleger von Spinoza“.[1]) Jetzt sollte Jakobi ihn zu Leibniz führen. Der Spinozabann war gebrochen.

Nachdem das Feuer hier entzündet war, mußten ihm die Rufer zu Leibniz, deren Stimmen er schon vorher gehört, aber wenig beachtet hatte, in viel hellerem Lichte erscheinen. Jetzt konnte das noch schwache Feuer von Herder, Maimon und Fichte her zu hell lodernden Flammen aufflackern, die Schelling einerseits in den schweren Tadel gegen die Kantianer und Wolffianer und andrerseits in den Schwall begeisterter Worte für Leibniz ausbrechen ließen. Der Nährboden für das Feuer war immanent in Schelling selber gegeben in seinem leidenschaftlichen Drang nach dem Wirklichen, nach der Natur, der ihn um diese Zeit beseelte und durch seinen Aufenthalt in Leipzig (Hindenburg; Platner, s. vorn) verstärkt wurde. Beides zusammen, diese innere Bereitschaft und die äußeren Einflüsse bewirkten den Umschwung. Metzger meint zwar (S. 21), wenn je von einem Einfluß des „Inneren“ auf das Aeußere gesprochen werden dürfe, so müßte der Uebertritt des jungen Theologen zur Naturwissenschaft (Leipzig 1796) unter dieser Kategorie verstanden werden. Dieser Standpunkt scheint mir jedoch im Blick auf das bisher Ausgeführte und die kommenden Erörterungen zu einseitig. Es sei gerne zugegeben, und ist als Reaktion höchstwahrscheinlich, daß „ein leidenschaftliches inneres Bedürfnis“ nach empirischer Wirklichkeit vorlag, ich glaube aber dem vorliegenden Tatbestand eher durch die Verbindung des „Inneren“ und „Aeußeren“ gerecht zu werden. Man sollte nicht sagen, die Abkehr von der Theologie und die Flucht zur Natur führte den Wandel herbei — man müßte wieder fragen: woher die Abkehr? — wie es nicht richtig ist, ihn nur auf äußere Einflüsse zurückzuführen. Wie in einem gegebenen Phänotyp Anlage und Umwelt zusammenzudenken sind, so auch hier: Innerer Drang u n d äußere Einflüsse haben in der „Uebersicht“ und in den „Ideen“ ihre Gestalt gefunden, wobei ich aber in diesem Falle unter Berufung auf meine Nachweise und ein Selbstzeugnis Schellings den äußeren Einflüssen das Uebergewicht zuschreiben möchte. Er berichtet nämlich am 22. Januar 1796 an Niethammer, daß

1) Plitt I 80; Werke I 185, 216, 313, 318.

seine „Pläne bis jetzt ganz unbestimmte" sind und daß er „die nähere Bestimmung derselben vom Zufall oder vom Rat und der Unterstützung guter Freunde abhängen lasse". [1])

Es obliegt mir nun die Aufgabe, diesen Wandel an Schellings Werken selber darzutun.

2. Schelling findet zu Leibniz.

„Allgem. Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur" 1797. (Abhandlg. und Preisaufgabe.)
„Ideen zu einer Philosophie der Natur" 1797.

In der Anordnung der Schriften halte ich mich genau an die zeitliche Aufeinanderfolge, wie sie vorher aufgestellt wurde. Es soll versucht werden, ob sich Schellings Entwicklung im ganzen und in ihrem Verhältnis zu Leibniz nicht auch auf diese von der üblichen etwas abweichenden Darstellungsweise begreifen läßt.

1795 hatte Schelling auf eine Ermunterung durch Niethammer hin große Pläne gefaßt. Außer dem „System der Ethik" wollte er, angeregt durch Herder, eine „Philosophie der Geschichte der Menschheit" schreiben und eine „Auslegung" der Kritik d. Urteilskraft nach seinen eigenen Prinzipien unternehmen.

Wir sehen, in welcher Richtung seine Gedanken gingen. Zur Ausführung dieser Pläne gelangte Schelling jedoch nicht. Dafür schrieb er die „Abhandlungen", die als Ausbau der Ideen betrachtet werden können, welche Fichte in seiner W.L. entwickelt hatte. In diesen Abhandlungen sind schon die Grundlinien des Systems des transzendentalen Idealismus enthalten.

Sie beginnen mit heftigen Ausfällen gegen die Kantianer, die sich um das Schicksal der Kantischen Philosophie bekümmerten, sie aber nicht verstanden. Hätten sie verstanden, was Kant mit seiner „Einbildungskraft" sagen wollte, daß nämlich das Objekt ein Produkt der ursprünglichen geistigen Selbsttätigkeit ist, dann hätte das Hirngespinst eines Dings an sich keine Daseinsberechtigung. Wir sehen die Anlehnung an Kant und Fichte. 1795 noch

1) Dammköhler, Hegelarchiv II 5. — Auch Bréhier ist der Meinung, Schellings geistige Wandlungen seien durch äußere Ereignisse „scandées" (295). 1797 trete Schelling „dans une sphère d' influences tont à fait extérienne à celle de la philosophie de Fichte." (22). — Ed. v. Hartmann (Schellings phil. System 1897, S. 4) sieht in Sch. einen jener „Denker ohne Rückgrat, die sich wie eine Schlingpflanze an andere anlehnen und an ihnen emporden ken ... durch phantasiemäßige Befruchtung, Umgestaltung und Verschmelzung ... — Brandis (Gedächtnisrede auf Sch. 1855) und Beckers (F. H. J. v. Schelling, Denkrede 1855) treten für „Selbstentwicklung" ohne Einfluß von außen ein.

war es Schelling „lächerlich" erschienen, das Nichtich als Produkt der Einbildungskraft begreiflich machen zu wollen; jetzt schimpft er über die „Halbköpfe" der Kantianer, die „zu aufgeklärt" waren, den Dingen an sich Vorstellungen zu geben. Jetzt erkennt er, daß in der Leibnizschen Philosophie die Dinge an sich „etwas ganz anderes" waren, „kein totes, selbstloses Objekt", sondern mit Vorstellungskräften begabte Monaden, Spiegel des Universums, erkennende und vorstellende und nur insofern nicht erkennbare und vorstellbare Wesen (I 317/18). So hatte auch Maimon das Wesen der Monade aufgefaßt![1]) Damit hat Schelling seine frühere Ansicht verbessert. „Leibniz wußte von keinem Dasein als nur von einem solchen, das sich selbst erkennt oder von einem Geiste erkannt wird. Das Letzte waren ihm bloße Erscheinungen". **„Unsterblicher Geist, was ist unter uns aus Deiner Lehre geworden!**... in vappam desiit!... von Leibniz, o, der moderte ruhig im Staube — von Kant hatten sie gehört, was Leibniz behaupte; ihn selbst zu lesen, dazu waren sie zu weise geworden!" (I 358).

Wir müssen hier eine kritische Betrachtung einschalten und fragen: War Schelling zu diesem Tadel berechtigt? Müssen wir nicht annehmen, daß er selbst erst 1796 97 sich eingehend mit Leibniz befaßt hat und so zum richtigen Verständnis dieses großen Philosophen gelangte?

Metzger findet es sehr zweifelhaft, ob Schelling „damals" überhaupt Leibniz selber gelesen habe („Epochen" S. 48 Anm.) — gemeint ist das Jahr 1797.

Demgegenüber fühlt man sich gedrängt, mit Kant zu fragen: „Ist es wohl glaublich, daß" Schelling so vielen Aufforderungen und Anreizen, wie sie in dieser Arbeit unter I b nachgewiesen wurden, zum Trotz nur auf Jakobi und günstigenfalls auf den Recueil gebaut habe, ohne Leibniz aus seinen eigenen Schriften zu lesen? Wäre es nicht eine ungeheure Anmaßung und Unaufrichtigkeit, wenn er die Kantianer tadelt, sie hätten nur von Kant gehört, was Leibniz behaupte, ihn selbst zu lesen seien sie zu weise geworden? Konnte Schelling, der doch wie Leibniz immer ein Kämpfer für Wahrheit und echte Gesinnung sein wollte, selber ausüben, was er an jenen mißbilligte? Man möchte es für seelisch unmöglich halten, daß Schelling, der 1797 in hellster Begeisterung und Kampfeslust für Leibniz eintritt, allen Nötigungen zur Lektüre von Leibniz Widerstand geleistet und unter falscher Maske seine „Uebersicht" und seine „Ideen" geschaffen habe, in denen

1) s. Neudrucke der Kantgesellschaft S. 267.

sich allerdings die einzige Stelle findet, wo er (in diesen Jahren!) direkt eine Quelle bei Leibniz angibt (in II 21: § 7 der Monadologie). Man könnte vielmehr in dem Hinweis auf die Monadologie ein Zeichen für seine Beschäftigung mit Leibniz erblicken, dessen Philosophie er eben dadurch erst „gehörig" verstand und in diesem richtigen Verständnis 1797 als „seine" Philosophie anerkennt und 1800 von seinem transzendentalen Idealismus nicht verschieden fand (vgl. Obereit-Jakobi!). Ja man erhält den Eindruck, als fühle sich Schelling freudig als Jünger seines neuen Meisters, für den er sich nach seiner Entdeckung mit herderscher Beredtsamkeit einsetzt. Ertappt er sich nicht selbst bei seinem anderen Verhalten? Ist es nicht eine Rechtfertigung, wenn er ausruft: „Kann man ruhig bleiben, wenn man über der Asche der größten Männer Schwächlinge triumphieren hört, die ein Wort von jenen vernichten könnte, wäre nicht längst ihr Mund verstummt?" (I 358).

Und doch scheint trotz all diesen Argumenten und so sehr man sich dagegen sträuben mag, Metzger recht zu behalten, wenn er die eigene Lektüre Leibnizens durch Schelling bezweifelt; wenigstens ist sie nicht nachweisbar; vielmehr dürfte die Annahme berechtigt sein, daß Schelling in der Hauptsache aus Jakobi und dem Recueil sein Wissen um Leibniz schöpfte (vorausgesetzt, daß er nicht absichtlich seine anderen Quellen verschwiegen hat!). Wir werden nachher bei der Besprechung der „Ideen" nochmals auf diesen Punkt zurückkommen.

In den „Abhandlungen" stoßen wir wieder auf die Parallele Leibniz-Kant, nämlich in der Auflösung des Problems, das diese ersten Kapitel (den Kritizismus, die W.L. und die „Abhandlungen" überhaupt) beherrscht: es gilt, „die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und der Vorstellung, des Seins und Erkennens zu erklären" (365). Die Lösung liegt in unserem Ich, in unserer individuellen Natur als einem geistigen Wesen, in dessen Selbstanschauung Vorstellung und Gegenstand identisch sind. In ihm sind Tätigkeit und Leiden, Endlichkeit und Unendlichkeit vereinigt; nur durch die Handlungsweisen des Geistes ist und besteht die unendliche Welt, denn sie ist ja nichts anderes als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen! Aus dem Geist wird die Materie geboren. (360—374.) — Hier sind die Keime zum System von 1800, die wir nachher in den folgenden Kapiteln noch deutlicher verfolgen können.

Bis zu dieser Stelle war Schelling gelangt, als er in der „A. Ü." zu der Preisaufgabe der Berliner Akademie Stellung nahm. Der Aufsatz ist beherrscht von dem Grundgedanken, daß in aller

echten Philosophie ein gemeinschaftlicher Geist lebt, ein Urbild der einen Vernunft, durch das die verschiedenen Systeme zusammenhängen. Weil die Kantianer nicht so weit vordrangen und am Buchstaben hängen blieben, verstanden sie Kant nicht, und weil die Wolffianer dies taten, verstanden sie Leibnizens Philosophie nicht, „die vielleicht mehr als jede andere ihren Geist und ihre Buchstaben hat". Herr Schwab habe bedauerlicherweise viel zu wenig von dem Geiste der Leibnizschen Philosophie mitgeteilt. Es sei überhaupt eine große Frage, ob Leibnizens Philosophie nicht noch jetzt für den größten Teil der philosophischen Gelehrten verschlossen sei. Gegenüber der Toleranz, die Herr Schwab bezüglich der Weglassung der Monadenlehre durch Wolff einnimmt, ist Schelling jetzt mit anderen davon überzeugt, daß **die Monadologie das Unterscheidende der ganzen Leibnizschen Philosophie** darstelle und daß sie zu ihrem Geist und Wesen so notwendig gehöre wie das Hen kai pan zur Lehre des Spinoza.

Wir sehen: in dieser Schrift glaubt Schelling Leibniz richtig und besser zu verstehen, als andere es vermochten. Noch mehr: er fühlt sich gedrängt, die Verdienste Leibnizens um die Philosophie ins volle Licht zu stellen und vor allem ihrem Geist nach zu erfassen. Darum betont er gegenüber Schwab, daß nicht die Aufstellung des Prinzips der Identität, des Widerspruchs, des Satzes vom zureichenden Grunde den wesentlichen Gewinn ausmache, sondern daß er durch diese Grundsätze „die Methode der Philosophie überhaupt und insofern den Gang des menschlichen Wissens allgemein verzeichnete, daß er damit selbst den Grund zu den nachherigen Untersuchungen über die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse legte" — das war eine materiale sowohl als formale Bereicherung.[1]) „Eben darin besteht **das große Verdienst Leibnizens**", sagt Schelling, „daß die bewundernswürdigen Ideen, mit denen er das menschliche Wissen bereicherte, zugleich für alle übrigen Wissenschaften einen neuen Gang vorzeichnen konnten,[1]) wenn nicht unter seinen nächsten Nachfolgern schon sein Geist verloren ging" (I 455/6).

Hier taucht der Gedanke einer Universalwissenschaft auf, zu der Schelling auf dem Weg einer Verallgemeinerung der Methode der Mathematik zu kommen hoffte. Das heißt jedoch nicht, daß die mathematische Methode, von der gewöhnlich geredet wird, in ihrer äußeren Form nachgeäfft werden solle; diese sei in bezug auf die Sache außerwesentlich, und wenn von dieser allein die Evidenz abhinge, so ließen Spinozas oder Wolffs Systeme nichts zu

1) Deutlicher Anklang an Kant und besonders Maimon!

wünschen übrig; vielmehr sieht Schelling das Vorbild zu dieser Universalwissenschaft, die er auch universelle Mathematik nennt und in die sich alle übrigen Wissenschaften auflösen würden, in Leibniz, dessen Erfindung der höheren Analysis eben alle Konstruktionen auf Konstruktionen durch die Zahl zurückführe, ebenso alle äußere Anschauungen auf innere. Kurz gesagt, eine „Verallgemeinerung des Idealismus der Analysis" schwebt Schelling vor; und diese Universalwissenschaft wäre ihm dann die Wissenschaft katexochen, in die sich alle transzendentale Erkenntnis auflösen muß[1]) (I, 464).

Daß Leibniz diese Idee eines allgemeinen Systems vor Augen hatte, von wo aus in alten und neuen, selbst in den widersprechendsten Systemen was nur immer philosophisch ist, auch wahr ist — dies charakterisiere besser als alles andere „den **genialischen Geist Leibnizens**". Hier liegt Leibnizens „perspektivischer Mittelpunkt", von dem aus das Chaos verschiedener Meinungen, das von jedem anderen Standpunkt aus ganz verworren erscheint, Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung zeige (I 457). Dieses allgemeine System gebe allen einzelnen Systemen des Wissens Zusammenhang und Notwendigkeit. 1794/5 hatte Schelling diese Einheit vom absoluten Ich aus erstrebt; jetzt bietet sie **Leibniz**, dessen **System „bis jetzt in Rücksicht auf die Fruchtbarkeit seiner Ideen**, die einer wahrhaft unendlichen Entwicklung fähig sind, **das einzige seiner Art** war". Darum, meint Schelling, hätte die Aufgabe der Akademie, zu zeigen, was aus Leibnizens System geworden ist, einem philosophischen Kopf sehr erwünscht sein müssen (459). Das war aber nur möglich durch Auffinden seines „perspektivischen Mittelpunktes". Schelling ist sehr stolz darauf, daß nicht Herr Schwab, sondern er (mit Hilfe von Jakobi IV, 2. Abt. 125/126 und Maimon!) ihn gefunden und nennt seine Philosophie identisch mit der von Leibniz:... **„die Geschichte unserer Philosophie** — so dürfen wir doch die **Leibnizsche** heißen, die unter uns erfunden von uns allein ganz verstanden wurde..." (459). Auf einmal „ist es zu verwundern, wie es Herr Schwab jetzt noch Mendelssohn nachsagen mag, Leibniz habe die pr. Harmonie aus Spinoza genommen. Ebensogut könnte man sagen, er hätte sie aus Des Cartes genommen" (456) —.

1) Die Ausführungen über die Universalwissenschaft als universelle Mathematik, die in der „A. L." unter B stehen, sind erst 1798 erschienen. Ich füge sie aber hier ein, weil sie sachlich hierher gehören. Mit der Rückführung auf Leibniz stehe ich im Gegensatz zu Plitt, der glaubt, daß namentlich das Studium von Kant diesen Gedanken in ihm ausgebildet habe. (I 150) Maimon hat in seinem „Versuch über d. Transz." und in den „Progressen" (S. 54 u. a.) diese Gedanken Leibnizens besonders gefeiert.

Wie sagte doch Schelling 1795? „Cartes und Spinoza, eure Namen kann man bis jetzt beinah allein nennen ..." Die Spieler haben gewechselt!

Ostern 1797 waren die „Ideen" erschienen. Ein Doppeltes schwebt Schelling darin vor: einmal kämpft er gegen den empirischen Realismus, der schon vor Kant allgemeines Denkgut geworden war, und „gegen jene widersinnige Verbindung des rohesten Empirismus mit einer Art des Idealismus, die sich aus der Kantischen Schule entwickelt hatte" (II 57/58); sodann will er eine Naturphilosophie aufstellen.

Mit böser Ironie gibt er den kleingeistigen Empiristen (Locke) einen Hieb, die größtenteils davon überzeugt seien, daß Plato „beschämt von dannen ginge, wenn er nur Locke lesen könnte", ja daß selbst Leibniz, wenn er von den Toten auferstände, um eine Stunde bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde (II 19). Mit deutlicher Beziehung auf Leibniz stellt er fest, daß die Welt eben kein Spiel von Begriffen und der Geist kein toter Spiegel der Dinge ist. Leibnizens Monaden sind ja alle belebt, lebendige, tätige Spiegel der Welt, wenn man schon dieses Wort gebrauchen soll.

Jede Naturphilosophie hat sich mit dem Verhältnis von Materie und Geist auseinanderzusetzen. Für Spinoza waren sie eines, Gedanke und Ausdehnung waren nur Modifikationen eines und desselben Prinzips. Doch ist nicht Spinoza oder die Kantische Schule der Wegbereiter Schellings. Selbst über Kants Teleologie gilt es hinauszugehen: Kant hatte die reale Gültigkeit der inneren Zweckmäßigkeit des Naturobjektes verneint, weil er ihre Erkennbarkeit bestritt. Bewußtlose blinde Zweckmäßigkeit gebe es nicht; nur eine bewußte könne Gegenstand der Erfahrung sein. Die Schranke war durchbrochen, wenn man die Natur als bewußtlose Intelligenz ansah, wie es Leibniz und nach ihm Fichte[1]) getan hatten. Leibniz hatte in aller Materie Leben angenommen, eine Stufenfolge zweckmäßiger Organismen, die sich fort und fort entwickeln. **„Die Zeit ist gekommen, da man seine Philosophie wieder herstellen kann"** (II 20).

Um welche Gedanken handelt es sich? „Der erste Gedanke, von dem er ausging, war: „daß die Vorstellungen von äußeren Dingen in der Seele kraft ihrer eigenen Gesetze *wie* in einer besonderen Welt entstünden ... er behauptet in seinen letzten Schriften noch die absolute Unmöglichkeit, daß eine äußere Ursache

1) Fichte baute allerdings den Gedanken nicht aus. Darin liegt die Bedeutung Schellings, daß er diese Lücke in der WL. ergänzt.

auf das Innere eines Geistes wirke, behauptet, daß sonach alle Veränderungen in einem Geiste nur aus einem inneren Prinzip hervorgehen könne". Als Leibniz dies sagte, habe er zu Philosophen gesprochen; jetzt sei des Anstaunens kein Ende, wenn gesagt werde, „daß keine Vorstellung in uns durch äußere Einwirkung entstehen könne". „Jetzt gilt es für Philosophie, zu glauben, daß die Monade Fenster hat, durch welche die Dinge hinein- und herausſteigen" (II 21).

Dies ist der Ort, an dem Schelling die schon erwähnte Quelle bei Leibniz angibt: Princip. Monadol. § 7. Wir fragten, ob Schelling 1796/97 Leibniz aus eigenen Schriften gelesen habe und mußten es mit Metzger vorläufig bezweifeln, allerdings mit großem Widerstreben. Doch wo nichts Nachweisbares vorhanden ist, darf es auch nicht ohne zureichenden Grund konstruiert werden. Schelling verweist zwar auf die Monadologie und die „letzten Schriften" von Leibniz — dies könnte für eine Quellenlektüre sprechen und man möchte sie jetzt beim Lesen der „Ideen" mit mehr Grund annehmen als nach der bloßen Lektüre der „Uebersicht" — aber, und das macht wieder stutzig, die in unserem vorangegangenen Abschnitt (S. 40/41) eben vorgetragenen Gedanken stehen alle auch bei Jakobi,[1]) auf den Schelling auch im weiteren Verlauf der „Ideen" wie der „Abhandlungen" hinweist.

Wenn also eine klare Entscheidung über die Frage der Quellenlektüre fürs Jahr 1797 nicht zu treffen ist, ja wenn sie sogar trotz allem Schein recht zweifelhaft bleiben muß, so wird eines umso deutlicher: der maßgebende Einfluß von Jakobi auf Schellings Leibnizzuwendung und -auffassung und damit auch das Verdienst von Obereit.

Schelling preist den „freien Schwung" bei Leibniz und seine Unabhängigkeit. „Sein Geist verschmähte die Fesseln einer Schule". So darf es einen nicht wundern, „daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortgelebt hat und unter den übrigen längst ein Fremdling geworden ist. Er gehörte zu den wenigen, die auch Wissenschaft als ein freies Werk behandeln; er trug in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den mannigfaltigsten Formen sich offenbart und wo er hinkommt, Leben verbreitet". Daher findet Schelling es „doppelt unerträglich", „daß man jetzt erst für seine Philosophie die rechten Worte gefunden haben will und daß die Kantsche Schule ihm ihre Erdichtungen

1) „Daß die Vorst. . . . wie in einer bes. Welt" = wörtlich in Ja. II 248. — „Aus einem inneren Prinzip" = Grundgedanke der Substanz- und Organismusauffassung im ganzen Werk. „Jetzt gilt es zu glauben . . ." vgl. Ja II 245.

aufdringt, ihn Dinge sagen läßt, von denen allen er gerade das Gegenteil gelehrt hat. Leibniz konnte von nichts weiter entfernt sein als von dem spekulativen Hirngespinst einer Welt von Dingen an sich..." (II 20).

Dies war Schellings Kampf im Bunde mit Leibniz gegen die Kantianer. Er wendet sich auch gegen Spinoza, um dann nach Wegräumung der falschen Auffassungen die Uebereinstimmung seiner Naturphilosophie mit der Philosophie von Leibniz zu erklären.

Es handelt sich um die Frage, „wie die Reihe von Ursachen und Wirkungen außer uns für uns wirklich werde"; mit anderen Worten: um das Verhältnis des Realen zum Idealen. Die Versuche eines Reid, Beatti und Hume zur Lösung dieser Frage genügen Schelling nicht. Die ganze Philosophie des Spinoza und Leibniz sei nichts anderes als dieser Versuch. Aber im prinzipiellen Punkt, der die Lösung bringt, scheiden sie sich: im Begriff der Individualität. Hier ist Reales und Ideales, Endliches und Unendliches vereinigt. „Darin besteht *meine Natur*". „Diesen Weg ging Leibniz" (37). „Was Leibniz allein für ursprünglich real und an sich wirklich hielt, waren vorstellende Wesen: denn in diesen allein war jene Vereinigung ursprünglich, aus welcher erst alles andere, was wirklich heißt, sich *entwickelt* und *hervorgeht*". Aus unserer gemeinschaftlichen Natur begreift sich die Uebereinstimmung in der Art der Erfahrung aller Wesen. Jetzt sieht Schelling klar: „sie durch eine pr. Harmonie erklären zu wollen heißt, sie wirklich nicht erklären" (38). „Mit der pr. Harmonie also kann Leibniz nicht die Idee verbunden haben, die man gewöhnlich damit verbindet" (39). Was aus Leibnizens Auffassung der Individualität sich ergibt, konnte Spinoza nicht verständlich machen. Spinoza beging den Fehler, daß er die Idee des Unendlichen *außer* uns setzte..." **Spinozas System** ist „so, wie es aus seiner Hand kam, **das unverständlichste**, das je existiert hat" (36). Der **Begriff der Individualität** sei der Punkt, von dem das ganze System **Leibnizens** ausgehe und in den es zurückkehre. Dies habe **Jakobi** erwiesen. Schelling betont: „Es ist unmöglich, Leibniz zu verstehen, ohne sich auf diesen Punkt gestellt zu haben" (37).

Der Gegensatz bei Schelling in der Auffassung der Substanz von 1795 und 1797 ist fast polar. Von der „absoluten" „unbedingten" Substanz, die „alles" ist und außer welcher nichts ist, gelangt er zur individuellen Substanz, zu einem „Ich", das „meine Natur" ausmacht und einen lebendigen Organismus darstellt; ja die ganze Welt besteht aus einer leibnizschen Fülle

solcher lebendiger individueller Organismen, die der Starrheit von 1795 entrückt sich tätig zu höheren Stufen entwickeln und so gut wie bei Spinoza ein Unum per se darstellen, hervorgerufen „par le moyen de l' âme ou de la forme". (Ja II 211).

Schreiten wir weiter zu den Gedanken und Sätzen, die den Höhepunkt des Werkes bilden und zugleich Schellings tiefste Uebereinstimmung mit Leibniz wie auch ihren Ursprung aus dieser Quelle dartun!

Leibnizens Erkenntnis, daß das absolute Ideale zugleich auch das absolut Reale sei, war der erste Schritt zur Philosophie und zum Prinzip der Wissenschaftlichkeit. Schelling baut darauf auf und sagt: „Philosophie ist also nichts anderes als die Naturlehre unseres Geistes". „Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes" (II 39). Schellings Naturphilosophie ist der „Versuch von Darstellung der Lehre von den Ideen der Identität der Natur mit der Ideenwelt", eine „hohe Ansicht", deren Keim schon in der Ideenlehre Platons und der Monadologie liege; sie habe sich zuletzt in Leibniz erneuert, sei aber von seinen Nachfolgern „ganz mißverstanden" worden (69/70). „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist, die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen" (56). — Diese Idee der Natur ist „das letzte Ziel" von Schellings Nachforschungen.

Auf eine beachtenswerte Anmerkung in den „Ideen" sei noch hingewiesen. Im 4. Kap. des 2. Buches leitet Schelling den Begriff der Materie aus der Natur der Anschauung und des menschlichen Geistes ab, dessen endliches Produkt aus entgegengesetzten wechselseitig sich beschränkenden Tätigkeiten hervorgeht. Dazu bemerkt Schelling: „Diese ganze Ableitung folgt den Grundsätzen einer Philosophie, die bewundernswürdig wegen des Umfangs und der Tiefe ihrer Untersuchungen, nachdem sie durch eine Menge großenteils schlechter Schriften ... ihrem Buchstaben nach sattsam bekannt gemacht war, endlich einen selbsttätigeren Interpreten fand, der dadurch, daß er es zuerst unternahm, ihren G e i s t darzustellen, der zweite Schöpfer dieser Philosophie wurde" (II 221/2).

An wen denkt Schelling? An Kant und Fichte? Man könnte die Sätze so auslegen. Ich glaube aber, daß wir noch weiter zurückgreifen dürfen auf Leibniz, dem in Kant als dem „endlich selbsttätigeren Interpreten" nach der Herrschaft und Verkennung der Wolffschen Schule der zweite Schöpfer seiner Philosophie erstand (s. vorne S. 7 und 18, 19); denn schon bei Leibniz waren

die Monaden geistige Wesen, ihre Kräfte waren die Bedingungen der Natur: die tätige Kraft das Prinzip der Form, die leidende das der Materie — genau so wie Schelling hier ableitet. Die Zurückführung der Form der Anschauung auf Leibniz durch Schelling wäre geistesgeschichtlich höchst bedeutsam!

Mit diesen Gedanken stehen wir wieder mitten in den „Abhandlungen".

Die dritte, von der Schelling in der Vorrede zum 1. Band der philosophischen Schriften (1809) sagt, sie habe unstreitig viel zum allgemeinen Verständnis des Kritizismus (der W.L.) beigetragen,[1]) ist ganz besonders leibnizianisierend und stellt eine glückliche Synthese von Leibniz und Fichte her.

An die Stelle des starren Seins von Spinoza tritt das genetische Prinzip von Leibniz, Herder und der Transzendentalphilosophie, die „ihrer Natur nach aufs Werdende und Lebendige gerichtet ist", „alles Objektive vorerst als nicht vorhanden ansieht" und den Geist und mit ihm zugleich die Welt werden und wachsen läßt (I 403). „Nach der Tradition" soll Schelling in diesen Abhandlungen Fichte und der transzendentalen Methode Kants am nächsten stehen.[2]) Ich ergänze: er stand Leibniz ebenso nahe, wie sich durch Schellings Hinweise auf Leibniz und sachlich beweisen läßt. „Es ist kein Grund mehr, in Behauptungen furchtsam zu sein", (I 387) und Leibnizens Gedanken nicht vorzutragen, wo selbst Fichte ihn für den „einig Ueberzeugten" hält. Nichts kommt von außen. Die Seele bringt unaufhörlich die Vorstellung eines Universums hervor, ist nichts als ein Strom von Vorstellungen, der in kontinuierlichen Uebergängen von der Ursache zur Wirkung fortschreitet; jeder Augenblick ist der Bürge des künftigen („praesens gravidum futuro") (384). Die ganze Geschichte ihrer Handlungen ist nichts als die Geschichte des Selbstbewußtseins. Ueberall ist Leben, Kraft, Organisation. Der Geist organisiert sich selbst, ist aber immer schon mit der Entwicklung der Natur zusammenzudenken. Die Pflanze ist der verschlungene Zug der Seele (386). Das Leben ist das sichtbare Analogon des Geistes. Durch alle Stufen der Organisation, vom Moosgeflecht bis zur veredelten Gestalt herrscht *ein* Trieb, *ein* Geist, der sich allmählich zur Freiheit entwickelt und in der Sukzession seiner Vorstellungen anschaut. Er sieht alle seine Handlungen in einer „verkleinerten Welt" (388). Jede Organisation ist eine „vereinigte Welt (nach Leibniz eine verworrene Vorstellung der

1) I 345, Anm. d. Hrsgb.
2) Schilling S. 84.

Welt)" (387). Seine Selbstbestimmung gibt sich der Geist aber im Wollen, der Quelle des Selbstbewußtseins. Hier wird der Geist in der intellektuellen Anschauung seiner selbst sich bewußt (401). Die Freiheit unseres Wollens trägt das ganze System unserer Vorstellungen, und die ganze Welt, die an sich nichts Wirkliches ist und nur durch das stete Wollen unseres Geistes fortdauert, „besteht nur in dieser Expansion und Kontraktion des Geistes — ein Bild der steten Schöpfung, das Lessing in einer Unterredung mit Jakobi Leibnizen geliehen hatte" (396).

Wir sehen: Schelling ist sich seiner Abhängigkeit von Leibniz-Jakobi klar und freudig bewußt, wie er auch offen anerkennt, daß Fichte im Journal V (in der 2. Einl. in die W.L.) diese Gedanken so gut ausgeführt hat, daß ihm nichts hinzuzusetzen übrig bleibe (I 402 Anm.). Leibniz hatte im Grunde recht. Fichte bestätigt es. **„Die Zeit, Leibnizen zu verstehen", ist** also **„gekommen,** denn so wie er bisher verstanden wurde, kann er nicht verstanden werden, wenn er im Grunde recht haben soll" (443). Diese Sache verdiene eine nähere Untersuchung, als deren Ergebnis wohl das System von 1800 betrachtet werden darf.

Als Rückblick und Ausschau diene die Frage: Worin liegt die Bedeutung Leibnizens für Schelling in der „Allg. Uebersicht"?

1. Schelling wollte die damalige Philosophie und den herrschenden Geist charakterisieren und glaubte deshalb, in kurzen Zügen die Geschichte der ganzen Kantschen Epoche zeichnen zu müssen; da diente ihm Leibnizens Philosophie dazu, die Gedanken von Kant und Fichte verständlicher zu machen und sie von Mißverständnissen zu befreien.

2. Leibniz war ihm Vorbild im Kampf um die Wahrheit und die Erreichung eines einheitlichen, allgemeinen Systems. Im Geiste Leibnizens, der sagte: „Was immer philosophisch ist, ist wahr", schreibt Schelling diese Abhandlungen „nur für diejenigen, die vor allen Dingen Wahrheit wollen". Allen anderen Schriftstellern, welche die Philosophie mißbrauchen, erklärt die „Uebersicht" laut und feierlich den Krieg.

3. Dieser Punkt ist wohl der wichtigste: Leibniz gab ihm die wissenschaftliche Methode. Schelling weist in seinen Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie darauf hin, daß in diesen Abhandlungen schon die ersten Striche seines idealistischen Systems zu finden sind, das „heuristische Prinzip", das ihn leitete. Nur von hier aus sei der Gang seiner Philosophie zu beurteilen (X 98). Charakteristisch ist dabei die enge Verbindung von Idealismus und Naturphilosophie, die ihn in der Außenwelt die Geschichte des reinen Geistes finden läßt (vgl. I 383). Die

Auflösung dieses Gedankens führt zur Trennung in Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie, worüber unser nächstes Kapitel handelt.

5. Kapitel: 1797—1801.

Verwandtschafts- bis Identitätsverhältnis.

Dieser Zeitabschnitt zeigt nicht mehr die Flut der Begeisterung für Leibniz; die Wogen weiten sich um ihr erregendes Zentrum und glätten sich allmählich doch so, daß man aus ihrer Gestalt unschwer den leibniznahen Ausgangspunkt auf den sie alle zurückweisen bzw. ihre Teilhabe an ihm erkennen kann, ganz gleich, ob sie sich Organismus, Organisation, dynamisches Atom, Leben, Produktivität, Entwicklung, Stufenfolge, Kraft, Harmonie, Selbstbewußtsein, Anschauung oder gar insgesamt transzendentaler Idealismus nennen, nur daß ihnen Schelling nicht mehr so oft ein Zettelchen mit der Aufschrift „Leibniz" beifügt.

a) 1797/98: „Philosophische Parallelen".

Am 4. August 1797 verhandelt Schelling mit einem Buchhändler wegen der Verlegung einer Schrift unter dem Titel „Philosophische Parallelen". Er wollte mit einer Charakteristik der Leibnizschen Philosophie anfangen und erhoffte davon viel Nutzen „zur Einsicht in den gegenwärtigen Stand der Philosophie" (Dammköhler 49; vgl. auch oben S. 45).

Infolge seiner „ganz heterogenen Arbeiten", die ihn sehr anstrengten, wird Schelling im Sommer 1797 ernsthaft krank. In einem Brief an Niethammer vom 30. Okt. 1797 berichtet er diesem, er habe bald eingesehen, daß die „phil. Parallelen" „etwas mehr Zeit erfordern" und deshalb dem Journal eine Abhandlung über die Weltseele bestimmt.

Bis zum Frühjahr 1798 war aber keine der beiden Schriften fertiggestellt, wie aus einem weiteren Brief an Niethammer vom 31. März 1798 hervorgeht: „Eine Abhandlung über Leibniz kann ich Ihnen nicht schicken, wie ich hoffte, weil ich sie noch besser ausarbeiten will und dazu nicht Zeit habe; eine andere" — wahrscheinlich die über die Weltseele — „habe ich meinem Verleger überlassen, an der ich, weil sie zur Messe erscheinen soll, eben jetzt noch arbeite".

Ueber ein halbes Jahr hat sich Schelling bemüht, aber die Schrift über Leibniz ist nicht erschienen. Dagegen hat er Niethammer, Breyer, Fichte, Schiller und Goethe ein Exemplar seiner „Weltseele" gewidmet. (Dammköhler 100.)

Die Anregung zur Abfassung der „Parallelen" und zum

Beginn mit Leibniz gab offenbar Fichte im J. VI 36, wo er Schellings „Ideen“ und von ihnen den „geistvollen Abriß des Wesens der Leibnizschen Philosophie im Vergleich mit der Spinozischen“ erwähnt, woraus Schelling ein Lob entnehmen konnte. Beide standen sich in jener Zeit sehr nahe. Fichte hatte Schelling während dessen Krankheit besucht. Schelling bittet Niethammer am 26. August 1797, ihn Fichte zu empfehlen und ihm zu sagen, wie sehr er durch Fichtes Gesinnung zu ihm diesem „zum Dank verpflichtet“ sei und wie sehr er sich glücklich schätze, „gemeinschaftlich mit ihm“ „an der Beförderung der wahren Philosophie arbeiten zu können“ (Dammköhler 51).

b) 1798: „Von der Weltseele“.

Schelling erwähnt Leibniz nur an zwei Stellen (II 351, 562), von denen die zweite für die Grundgedanken der Abhandlung nicht einmal Bedeutung besitzt. Diese Aeußerlichkeit beweist nicht, daß er die enge Verbundenheit mit ihm vom Jahr 1797 gelöst und sich von der Fülle der Leibnizschen Gedanken befreit hat. Trotz der Anziehung, welche die neue Naturwissenschaft mit ihren Entdeckungen auf dem Gebiet der Elektrizität, Chemie, der Lebenserscheinungen auf Schelling ausübte oder vielmehr vielleicht gerade deswegen erlaubt uns seine Schrift über die Weltseele, von ihren Kulissen die Philosophie von Jakobi und Leibniz abzulesen. „Unsere Philosophie muß vom Organismus ausgehen“ (II 349). „*Der Organismus ist das Prinzipium der Dinge*“, sagt Schelling (II 500) unter Hinweis auf Jakobis David Hume (S. 171). Leibniz gibt ihm die Möglichkeit, „die letzte Brustwehr der atomistischen Philosophie“ zu übersteigen, indem er sagt: Ein Körper wirkt nur, wo er ist und ist nur, wo er wirkt (II 351). Auf dieser Grundlage kann Schelling die Idee durchführen, die ihm vorschwebte: die Natur als ein Ganzes, als ein die anorganische und organische Natur umschließendes Prinzip in ihrer Selbständigkeit zu verstehen, nicht als ein vom Ich gesetztes und von ihm abhängiges Nichtich. Das besondere Gepräge erhält diese Idee — und dieses ist eben das, was Schelling trotz seinen Beziehungen zur Kritik der Urteilskraft in der Leibnizschen Gedankenwelt verhaftet zeigt — die Fortführung des Gedankens von 1797, daß der Organismus eine Individualität sei. Alles Wachstum ist ein „fortschreitendes Individualisieren der Materie“ (II 532) zu immer höherem Leben und höherer Kraft durch die ganze Stufenfolge der Natur bis ins Unendliche, wobei aber in jedem Teil einer Organisation das Ganze der Organisation erkennbar und ausge-

drückt ist (II 521). „Das allgemeine Prinzip des Lebens", das er eben Weltseele nennt, „individualisiert sich in jedem einzelnen Wesen als in einer besonderen Welt (Leibniz!) nach dem verschiedenen Grad seiner Rezeptivität" (503). So ist schon „in den Metallen und Steinen" „ein tief verschlossenes Feuer", das zur Individualität drängt, noch mehr in Pflanzen und Gewächsen, in tierischen Organismen, im Verstand und in der Vernunft in steigendem Maße (378). Wenn Schelling den Grund des Lebens in entgegengesetzten Prinzipien: einem positiven, nach vorwärts drängenden, allen Individuen gemeinsamen, und einem negativen, hemmenden Prinzip sieht, das das einzelne Individuum vom anderen verschieden macht, den Geistern aber nur das positive zuschreibt, so unterscheiden sich diese Prinzipien in garnichts von dem tätigen und leidenden bei Leibniz, der den Geistern allein reine Tätigkeit, den anderen Lebewesen je nach ihrer Stufenfolge in zunehmendem Grade nach abwärts neben der tätigen Kraft leidende Kraft zuschreibt, „Rezeptivität" nach Schelling. Leben aber macht das Wesen aller Dinge aus, „auch das Todte in der Natur ist nicht an sich todt", sagt er wieder in Anlehnung an Leibniz, es „ist nur das erloschene Leben". Im Begriff des Organismus als einer Individualität ist Materie und Form, Reales und Ideales, Notwendigkeit und Zufälligkeit, Begriff und Erscheinung, Wirkung und Ursache zugleich.

Die Natur als ein einheitliches, schaffendes, in unendlichen Produktionen und Stufenfolgen zum Individuum drängendes lebendiges Ganzes, das die anorganische, organische und geistige Welt durchwaltet — diese dynamische Naturauffassung zeigt Schelling auch in seiner Schrift von der Weltseele mit Leibniz nahe verwandt.

c) 1799: Epikuräisches Glaubensbekenntnis.
Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.
Einleitung zum Entwurf.

Die gleiche Naturauffassung gibt Schelling in beredten Worten in dem epikuräischen Glaubensbekenntnis wieder, wo er das Ringen eines riesigen Geistes vom Schlaf zum Bewußtsein schildert: eine Kraft, ein Leben vom ersten Ringen dunkler Kräfte in der Materie bis hinauf zu den Gedanken.

Der „Entwurf" und die „Einleitung" zeigen dieselben Grundgedanken: die Organismusauffassung rückt in den Mittelpunkt der Physik (Naturbetrachtung); Ableitung der Kontinuität der dynamischen Stufenfolge, eine Organisation durch alle Stufen, das Werden als Symbol der nie ruhenden Schöpfung; das Individuum der „sichtbare Ausdruck einer bestimmten Proportion der

organischen Kräfte" (II 220); die Natur als produktiv und Produkt soll selbständig, „ganz und durchein realisch", (III 274) nicht idealistisch verstanden werden. Daß Schelling sich hier im strengsten Gegensatz zu Fichte befand, leuchtet ein.

Dabei war es „das Hauptanliegen Schellings, über die Einförmigkeit der Kantschen Dynamik hinauszukommen und in die Tiefe und Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen wirklich einzudringen" (Plitt I 153), d. h. die mehr oder weniger bloß analytische Behandlung des Begriffs der Materie, die übrigens bei Kant ziemlich mechanistisch war, wie überhaupt die Zuflucht zu teleologischen Begriffen mußte aufgegeben und der Organismus als objektive Wirklichkeit in seinen eigenen Gesetzen, d. h. aus Naturkräften erfaßt werden. Das mechanische Weltgeschehen, die mechanische „Geschichte" galt es durch die organische zu ersetzen.

Indem Schelling dies tat, befreite er nach dem Urteil eines unbekannten Verfassers jener Zeit[1]) die Physik „von jenem Erbfehler, welcher noch bestimmt und gleichsam am korrektesten in Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft als philosophischer Grundsatz ausgesprochen ist".

In keiner der beiden Schriften erwähnt er Leibniz, ja er spricht sogar von einem „Spinozismus der Natur", um das Eigenrecht der Natur für die philosophische Betrachtungsweise zu kennzeichnen. Nichtsdestoweniger fällt es nicht schwer die Anlehnung an Leibniz im einzelnen zu erweisen.

Schelling redet von einem „sinnvollen Traum", „daß die Materie ein Schlaf der vorstellenden Kräfte, das tierische Leben ein Traum der Monaden" sei (II 182). Die „Aktionen" der „dynamischen Atome" in ihrer Individualität und geschlossenen Ganzheit stellen „gleichsam Naturmonaden" vor (III 22 23). Er kennt die Natur nur als produktiv und alle Produktivität ist nichts als ins Unendliche gehende Metamorphose (II 44). Er spricht von der „Gradation der Kräfte" und von „Spiegeln", welche die Welt reflektieren (182), vom „Werden", von der „Kontinuität der dynamischen Stufenfolge", von „Entelechien" und von „Keimen des Universums" (293, 291). — Daß Schelling in diesem Jahr überdies noch im Banne der ganzen modernen Naturphilosophie steht, ist selbstverständlich.

d) 1800: System des transz. Idealismus.
Allg. Deduktion des dyn. Prozesses.
1801: Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und ihre Art, die Probleme zu lösen.

War es die Tendenz der Naturphilosophie, vom Objektiven

1) Schelling Werke III Vorwort. — Der unbek. Verfasser dürfte Fries sein.

das Subjektive abzuleiten, „von der Natur aufs Intelligente zu kommen", vom Realen zum Idealen, so ist es die Aufgabe der Transzendentalphilosophie, vom Ich, von der Intelligenz aus, vom Subjektiven das Objektive erstehen zu lassen, das Reale dem Idealen unterzuordnen. Transzendentalphilosophie wird so zum „notwendigen Gegenstück" der Naturphilosophie. Schellings Philosophie will jetzt eine „Geschichte des Selbstbewußtseins" sein, die „verschiedene Epochen", d. h. „Stufenfolgen von Anschauungen hat, in denen sich das Ich bis zum Bewußtsein in der höchsten Potenz erhebt" (III 399, 331).

Zu dieser Auffassung wurde Schelling durch den „Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten" getrieben, „auf welchen er schon längst geführt worden" (331): durch Leibniz.[1]) Ja er redet geradezu von einer „Identität des Dynamischen und Transzendentalen". Indem das Ich die Materie konstruiert, konstruiert es sich selbst (457). Dabei ist es „eine ganz in sich beschlossene Welt, eine Monade, die nicht aus sich heraus, in die aber auch nichts von außen hineinkommen kann" (381). Ein Objektives kann nur durch eine eigene Handlung des Selbstbewußtseins gesetzt werden: in der Anschauung des Selbstbewußtseins. Somit kann es also eine vom Selbstbewußtsein unabhängige Welt nicht geben, welches ungefähr die Meinung der mißverstandenen Leibnizschen prästabilierten Harmonie ist" (378). Beide Tätigkeiten, das Angschautwerden und Sein, ideale und reale, setzen sich wechselseitig voraus, zwischen ihnen besteht eine pr. Harmonie (348). Um ein Objektiv aber überhaupt als Objekt anschauen zu können, muß das Ich „einen vergangenen Moment als Grund des gegenwärtigen setzen". Schelling gelangt so notwendig zur These der „schwangeren" Gegenwart bei Leibniz. Wenn die absolute, ewige Intelligenz durch Zeit bestimmt werden soll, „so ist sie alles, was ist, was war und was sein wird". Der gegenwärtige Augenblick wird durch das unendliche Streben der Intelligenz „Bürge des künftigen". Weil sie es durch absolutes Handeln nicht vermag, strebt die Intelligenz durch „sukzessives, in der Zeit fortschreitendes" Handeln darnach, die absolute Synthesis darzustellen, „wie Leibniz sagt: die Seele bringt in jedem Moment die Vorstellung des Universums hervor" (III 487).

War es uns jetzt schon möglich, den Leibnizschen Untergrund

1) vgl. Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Ph. B. Bd. 56, Buch I, Kap. 1, § 21: „Die Betrachtung der Natur der Dinge ist sehr oft nichts anderes als die Erkenntnis der Natur unseres Geistes . . ." vgl. auch Schellings „Ideen".

aufzuzeigen, so wird er vollends ganz unbestreitbar als „das Resultat der bisher" von Schelling „angestellten Vergleichung" von Natur- und Bewußtseinsmomenten, die sich „wirklich entsprechen". Damit ist „offenbar genug, daß wirklich alle Kräfte des Universums zuletzt auf vorstellende Kräfte zurückkommen, ein Satz, auf welchem **der Leibnizsche Idealismus** beruht, der gehörig verstanden **vom transzendentalen** in der Tat **nicht verschieden** ist" (453).

Leibniz gab Schelling, wie wir sehen, nicht nur einzelne Bausteine, sondern sein ganzes Gebäude der Transzendentalphilosophie nennt er identisch mit dem Leibnizschen Idealismus, der also keineswegs „entschieden abgewandt" ist, wie Schmalenbech meint, und wie wir bisher deutlich feststellen konnten. Dieses Bekenntnis soll uns nun rückwärts als Bestätigung unserer Auffassung dienen, daß Leibniz ihm 1798 und 1799 immer gegenwärtig war, auch wenn er es in diesen Schriften nicht aussprach, vielleicht so sehr gegenwärtig, daß er es gar nicht für nötig hielt, besonders darauf hinzuweisen.

Sein Aufsatz „Ueber die Jenaische allgemeine Literaturzeitung" beweist dies ebenfalls, wo er in ungemein scharfer Weise die „völlige Unwissenheit" ihrer „Anhänger und Mitarbeiter" „über alles, was seit Leibniz in der eigentlich spekulativen Philosophie, d. h. im System des Idealismus geschehen ist, kritisiert (III 643—656).

Der Krongedanke Schellings im System des transzendentalen Idealismus: die bewußtlos-bewußte Tätigkeit des künstlerischen Genies, welche die Kunst zum „Organon der ganzen Philosophie" macht, verwertet ganz deutlich die „kleinen Vorstellungen" von Leibniz.

Auch die „allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses" führt, wie schon der Titel sagt, in der eingeschlagenen Richtung weiter: es handelt sich um die Deduktion des dynamischen Prozesses und die Konstruktion der Materie (IV 3, 4).

Schelling übt verschiedentlich Kritik an Kants Dynamik,[1]) welche die Materie nicht genetisch deduziert, sondern nur analytisch erklärt und überhaupt „nicht wenig Spuren der Verworrenheit" enthält.[2])

Er bemüht sich noch einmal, zu zeigen, daß der Idealismus schon in der Natur „ausbrechen muß" (76), daß wir also zwei

1) IV 26, 27, 50.

2) Dies ist ein Grund, weshalb ich es doch für gewagt halte, Schelling „nur" von der Kritik d. U. her verstehen und sogar ableiten zu wollen, wie es Schilling tut.

Wege der Erkenntnis haben: von der Natur zu uns und umgekehrt, daß die wahre Richtung aber die sei, welche die Natur selbst genommen habe (IV 78). Darum ruft er: Kommet zur Physik und erkennet das Wahre!

Wenn wir auf Schellings Methode sehen, so finden wir aufs neue eine Uebereinstimmung mit Leibniz: er will dasselbe Thema von verschiedenen Seiten begründen und beleuchten.

Die Bevorzugung des Weges von der Natur zum Ich spricht er auch aus in seiner Schrift vom Jahr 1801, die wir noch in diesen Zeitabschnitt einreihen müssen: „Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme zu lösen". Er sagt: „Es gibt einen Idealismus der Natur und einen Idealismus des Ichs. Jener ist mir der ursprüngliche, dieser der abgeleitete" (IV 84).

Damit wird die scharfe Entgegensetzung von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie, die eigentlich nur eine methodische Trennung war, gemildert, ja im Grunde aufgehoben und der Weg zum Identitätssystem freigelegt.

6. Kapitel: 1801—1804:

Abrücken zu Spinoza: idealistischer, leibnizisch gefärbter Spinozismus und spinozisch gefärbter Leibnizianismus.

a) 1801: Darstellung meines Systems der Philosophie.

Mit der Darstellung dieses Systems, welches Schelling „das allein richtige" (IV 108) und den „Indifferenzpunkt" der Natur- und Transzendentalphilosophie nennt, scheint er in einen ganz neuen Abschnitt der Philosophie einzutreten, der in manchem an seinen Standpunkt von 1795 erinnern möchte, in Wahrheit davon verschieden ist.

In einem Brief an Eschenmayer schreibt er, das Licht der Philosophie sei ihm seit 1801 aufgegangen, wo er die bekannten Aphorismen habe erscheinen lassen.[1]) Inwiefern?

Er stellt ein „absolutes Identitätssystem" auf. „Dem Inhalt und der Sache nach" glaubt er sich Spinoza „am meisten anzunähern" und auch „für die Weise der Darstellung" nahm er ihn „zum Muster" (IV 113).

Nicht ohne Grund konnte daher Fichte im Dezember 1801 (allerdings geringschätzig) von dem „neuesten — verklärten — Spinozismus" Schellings reden[2]) und auch Jakobi behauptete, die

1) Brief vom 30. Juli 1805. Plitt II 60.

2) Brief an Schad vom 29. Dez. 1801 bei Schulz (Fichtes Briefwechsel 1925) II 344.

Identitätslehre sei „nichts anderes als Spinozismus“.[1]) Wenn man aber genauer zusieht, ist von dem originalen Spinozismus gar nicht so viel vorhanden. Es scheint, als ob sich Schelling in den folgenden Jahren mehr und mehr dessen bewußt geworden sei. Schon aus einem Brief an Fichte vom 25. Januar 1802 geht hervor, daß in seinem System mehr enthalten ist als in Spinoza (sofern es nicht weniger sei) und daß er nicht zugeben wolle, daß er unter Spinozas Namen noch fester unter seinem Namen mißdeutet werde.[2]) Im „Denkmal“ sucht er sich gegen Jakobis Vorwurf zu rechtfertigen. Die Aussage: **„Die Identitätslehre sei spinozistisch“**, habe „nichts gegen sich, sobald man hinzufüge, sie sei es **„einem Teil, einem Element nach“**. Er habe zu zeigen versucht, Spinozismus sei nur die „eine, vorangehende, reale, der idealen notwendig unterzulegende Seite aller wahren Philosophie“ (VII 26, 27).

Wenn nun Schelling aber im Grunde sein System nur „einem Teil“ nach für „spinozistisch“ hält, so will er es „insbesondere“ von dem Fichtes unterscheiden, zu welchem Zweck in erster Linie er es „absolutes Identitätssystem“ nannte; (2, I 371; 1, IV, 110), aber auch „vom Standpunkt der Reflexion“ — gemeint ist Kant — entfernt es sich „völlig“ (IV 113).

Was ist es nun aber für eine Art Spinozismus, die Schelling uns bietet? Das „Absolute“ ist nicht mehr dasselbe wie 1795. Das Nichtich, die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit entstand damals durch ein „Heraustreten des Absoluten aus sich selbst“ (I 310); jetzt besteht „wahre Philosophie“ in dem „Beweis, daß die absolute Identität nicht aus sich selbst herausgetreten“ ist, sondern daß alles, was ist, die Unendlichkeit selbst ist (IV 120). Das habe „nur Spinoza erkannt“. Dieser Standpunkt bedeutet ein Abrücken von dem Spinozismus des Jahres 1795 mit seiner Terminologie von Fichte zu dem ursprünglichen. Wenn er behauptet, „es gibt kein einzelnes Sein oder Ding“ (IV 125), so ist das wiederum ganz spinozisch. Wenn er aber sagt, nur die „absolute Indifferenz“, „Identität“ des Idealen und Realen „sei“ (144), habe ein Sein, so unterscheidet er sich grundlegend vom ursprünglichen Spinozismus, wo das Absolute zwar in seinen Attributen Natur und Geist erscheint, aber Natur eben nur Natur und Geist nur Geist ist, nicht Reales und Ideales zugleich bei Verschiebung der Dominanz des einen Faktors je nach der Natur- oder Geistreihe.

Hier zeigt sich eben der Fortschritt der Betrachtungsweise,

1) Nach Schellings eigener Angabe im „Denkmal“ VIII 27.
2) Schulz II 354.

der in der Zwischenzeit gemacht wurde und, wie ich behaupten möchte, der Einfluß von Leibniz, in welchem sich, wie Schelling in seinen „Ideen" sagt, zuletzt diese hohe Ansicht von der Identität der Natur- und Geisteswelt erneuert hat. Ich möchte diesen Spinozismus daher einen **idealistischen leibnizisch gefärbten Spinozismus** nennen. Wie sollten wir vom „reinen" Spinozismus aus den Satz verstehen: „Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst, d. h. ein Ganzes verschiedener Dinge = alles, was ist?" (IV 129). Da ist doch die eine Substanz aufgegeben! Setzen wir noch eine andere Gleichung Schellings vor diese: „Absolute Identität = absolute Totalität = Universum = ein Ganzes verschiedener Dinge" (IV 125), dann heißt das, die Welt besteht aus einer Fülle von Monaden. Ist diese Auslegung nicht zu willkürlich? Hören wir Schelling selbst! 1810 sagt er in seinen Stuttgarter Privatvorlesungen, „absolute Identität schlechthin" als Prinzip seines Systems sei „wohl zu unterscheiden von absoluter Einerleiheit; die hier gemeinte Identität ist eine organische Einheit aller Dinge" (VII 422). Diese organische Einheit aller Dinge als nun richtig verstandene „absolute Identität" ist „Totalität" (IV 128) und nur in dieser Totalität ist „einzelnes Sein" möglich (128 f.). Setzen wir im folgenden für „einzelnes Sein" bei Schelling „Monade" und für „absolute Identität" Universum (IV 131), dann würde Schelling echt leibnizisch sagen: Jede Monade ist als solche eine bestimmte Form des Universums, aber nicht das Universum selbst, welches nur in der Totalität ist (131). Jede Monade ist zwar nicht absolut, aber in ihrer Art unendlich (IV 133). (Mikro-Makrokosmos!) Wenn Schelling sagt, Materie drücke die Welt für ihre Potenz aus, (144), so würde dies bei Leibniz eben heißen: jede Monade drückt ihrem Standpunkt gemäß das Universum aus. Und wenn er dann wieder von den drei genera cognitionis des Spinoza in seinem System und ihrer Bedeutung redet, so zeigt dies nur, wie ungemein synthetisch Schelling veranlagt war und wie er ähnlich seinem großen Vorbild Leibniz die verschiedensten Standpunkte miteinander zu verbinden wußte.

Mir kam es darauf an, zu zeigen, daß auch bei der grundsätzlichen Zuwendung zu Spinoza der Fluß des Leibnizischen Gedankengutes sich seit 1797 ununterbrochen in Schellings Gedankenbett ergoß und sein Denken befruchtete, wenn auch in diesem Jahr (1801) eine merkliche Abschwächung zugunsten von Spinoza eingetreten war. Daß aber die Kontinuität anhielt, soll uns aus dem Gespräch „Bruno" des Jahres 1802 ersichtlich werden.

b) 1802: Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge.

Dieses Gespräch ist „am meisten geeignet, in kurzem einen deutlichen und bestimmten Begriff meiner Philosophie zu geben", schreibt Schelling an Windischmann.[1]) Er verspricht sich auch eine Wirkung auf Fichte (IV, VI je Vorwort, der nach seiner Ansicht noch nicht am „Ende" war (IV, 111). Es gelang ihm auch, Fichte über sich selbst hinauszuführen. Darum wird dieses Gespräch auch für uns aufschlußreich sein.

Dem religiösen Zug der Zeit folgend, nennt Schelling mit Spinoza das Absolute Gott; den Attributen und Modis der Substanz bei Spinoza entsprechen jetzt „Potenzen" oder auch unter Rückgang auf den Platonismus und Neuplatonismus „Ideen".

Daneben sehen wir den Anschluß Anselmos an den „Leibnizischen Intellektualismus", nach welchem Schelling den Intellektualismus im Gegensatz zum Materialismus darlegt. Im Ausgang vom Begriff der Monas sieht er zwar eine Beschränkung dieses Intellektualismus und eine Beengung der Darstellung — man erkennt den Einfluß Spinozas! — findet aber die Frage, ob jene Lehre hier nicht wirklich zu einem höheren Sinn umgedeutet worden, „umso natürlicher, je allgemeiner bis in unsere Zeit, selbst von denen, welche sich zu Leibniz bekennen oder die Philosophie zu ihm zurückführen wollen, seine Lehre, nicht ohne seine Schuld, in den Hauptpunkten wie in der vorherbestimmten Harmonie, dem Verhältnis der Monaden zu Gott usw. ganz unverstanden geblieben". Schelling zeigt, daß eine solche Umdeutung garnicht notwendig ist, daß manche anscheinend spinozische Ausdrucksweise sich direkt aus Leibniz belegen läßt. „Das Sein zum Beispiel der Einheiten in Gott betreffend", sagt er, „und daß für diese adäquate oder Vernunftvorstellung alles in Gott sei, kann man sich auf mehrere Aeußerungen beziehen, die teils in den Nouveaux Essais selbst, teils in einer Zugabe zu denselben über das Theorem des Malebranche, daß wir alle Dinge in Gott sehen, befindlich sind". Ja Schelling geht im Bewußtsein seiner Uebereinstimmung noch viel weiter und erklärt, es möchte sich „gleichwohl in der Rede des Anselmo **nichts** finden, **das nicht mit einzelnen Stellen aus Leibniz wirklich belegt werden könnte"**, sogar „ohne daß man nötig hätte, zu der Berufung auf den Geist des Intellektualsystems seine Zuflucht zu nehmen" (IV 332 Anm.).

Wir sehen: was ich über die „Darstellung" sagte, finden

1) am 26. April 1802. Plitt I 373/4.

wir hier bestätigt. Bei allem Spinozismus bildet Leibniz die unversiegliche Quelle für Schellings Denken, ja der Spinozismus mancher Ausdrücke läßt sich geradezu aus Leibniz belegen, so daß ich in diesem Gespräch fast von **spinozisch gefärbtem Leibnizianismus** reden möchte. Aehnlich denkt Metzger. Er sieht in der Verknüpfung der beiden Probleme der „Ableitung des Geistes aus der Natur" und der „Abkunft des Zeitlichen aus dem Ewigen", der „Körperwerdung der Ideen" im Bruno die Vollendung der Schellingschen Naturphilosophie „in einer tiefsinnigen, Plato und Leibniz verschmelzenden Metaphysik" (125).

c) 1802: Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie.

In seinen „ferneren Darstellungen" huldigt Schelling weiterhin Spinoza. Er ist sich sicher nicht bewußt, wie sehr er in seinen Ansichten wechselt, wenngleich er betont, er habe dieses System von 1802 immer vor Augen gehabt. 1795 kann Spinozismus ihm „überall ... an die Stelle des vollendeten Dogmatismus überhaupt substituiert werden" (I 171); 1800 existiert der konsequente Dogmatismus „nur im Spinozismus" (III 356); jetzt aber kann Spinoza „nur absolutes Mißkennen der Philosophie selbst zum Dogmatiker stempeln" (IV 372 f.)[1])

Wieder drängt sich die Frage auf: ist seine Philosophie Spinozismus? Und wieder müssen wir antworten: nein; seine Philosophie ist etwas anderes, so sehr die Idee des Absoluten es uns suggerieren möchte. Es gibt eine „alleinige Philosophie", sagt er (IV 352). In dieser hat er alle einzelnen Töne und Farben der Wahrheit, wo immer er sie finden konnte, in „gediegener und bleibender Gestaltung" zur Harmonie bringen wollen. Dazu dienten all die einzelnen Stufen und Richtungen, auf denen er bisher verweilen mußte. Er wollte zum „Urbild" dieser Teile zurückkehren, zum „einzig wahren System", von dem die verschiedenen Lehren nur nach verschiedenen Richtungen verschobene Bilder darstellen (401). — Unwillkürlich werden wir an Leibniz erinnert, der die verschiedensten Lehrmeinungen zu vereinigen wußte, wofür ihm Schelling ja größte Verehrung zollte. Kein Wunder, daß ihre Quellen dieselben sind: Pythagoras und Plato gaben die Ideenlehre, Heraklit die Einheit in der Entgegensetzung. Bei Leibniz selbst fand Schelling „die gedoppelte Einheit aller

1) Sollte auch diese veränderte Spinozaauffassung auf Obereit zurückzuführen sein? In dem schon erwähnten Brief kritisiert dieser auch Schellings Ansicht über Spinoza und schreibt, es sei „sehr die Frage, ob nicht Spinoza selbst mehr in roher einsamer Ausdrückungsart als eigentlicher Denkart und Intention Dogmatiste ist?" (Plitt I 83) vgl. auch später S. 65 Anm.

Dinge und wie jedes ursprünglich in seiner Besonderheit absolut und in seiner Absolutheit besonder sei",[1]) was „leicht" in der Monadenlehre zu erblicken sei. Aber „die Lehre, die dies alles begreift, von der Einheit, die ungeteilt allem gegenwärtig und die Substanz aller Dinge ist, werdet ihr von Spinoza und Parmenides zurückgehend, soweit die Geschichte der Philosophie und der menschlichen Erkenntnis reicht, sicher antreffen" (401).

Das unveränderliche starre Sein des Spinoza und der Eleaten ist also sein Ideal, aber es zeigt sich auch hier die Eigenart Schellings in diesen Jahren: seine Sympathie gehört Spinoza, wiewohl sachlich sich oft ein anderes Bild zeigt: das Absolute ist garnicht starr, die Dinge „folgen" nicht mathematisch-logisch aus ihm, sondern werden organisch von ihm als einer schaffenden Urkraft hervorgebracht. Oder wenn Schelling sagt: „Das wahre Sein ist nur in den Ideen" (389), in ihnen ist zugleich Einheit und Allheit wie im Absoluten (395); oder wenn er zur Erkenntnis führen will, „daß ein Jedes das Ganze und mit diesem auch wieder das Andere in sich abbildet" (400), so sind dies eben Gedanken von Leibniz und Plato, bei denen schließlich auch „die Einsicht der absoluten Einheit des Erkennens und Seins" in der höchsten Erkenntnisart, nämlich in der intellektuellen Anschauung[2]) sich findet, die „bei Spinoza aber nicht ausgedrückt", „höchstens im Geist des Systems" gesucht werden müßte (377).[3])

d) 1804: System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere.

Sein „System der gesamten Philosophie" bildet einen gewissen Abschluß dieser naturphilosophischen Epoche. Natürlich spielt auch hier die Ableitung der Materie, das Verhältnis des Realen zum Idealen eine wichtige Rolle und damit das Verhältnis zu Spinoza und Leibniz.

Das Ergebnis der Betrachtung sei gleich vorweggenommen: wir haben es mit einem spinozisch gefärbten Leibnizianismus zu tun.[4])

1) vgl. den leibnizschen Spinozismus in der „Darstellung".

2) „Sich-selbst-anschauen" der Ideen bei Leibniz, „kraft dessen die Seele nicht nötig hat, aus sich selbst herauszugehen um andere Dinge anzuschauen" = „der einzige Grund der sogenannten pr. Harmonie im Leibnizschen System" (VI 108).

3) Wenige Seiten vorher, S. 354, sagt Schelling, Spinoza habe „scharf wie kaum einer nach ihm" die intell. Anschauung als das alleinige Prinzip der höchsten Erkenntnisart betrachtet. Sch. ist hier nicht klar. Vgl. auch Bréhier: Dogm. u. Kritizismus.

4) Die praktische Seite dieser Philosophie ist allerdings ganz spinozisch. s. später S. 68.

Während Schelling 1797 in den „Ideen" erklärte: in mir ist jene notwendige Vereinigung des Realen und Idealen; diesen Weg ging Leibniz im Gegensatz zu Spinoza" — unterschiebt er jetzt dem „Ich" das Absolute bei gleichbleibender systematischer Bedeutung und erklärt in § 266: „In Ansehung des Absoluten oder an sich ist Reales und Ideales in allen Dingen ... identisch ..., d. h. das Reale und Ideale ist ein und dasselbe Ding, nur unter verschiedenen Exponenten betrachtet (die Materie als Materie auch schon Perzeption) — Monas, wie Leibniz sich ausdrückt" (VI 498/9). „Spinozisch" ist also nur der Ausdruck „das Absolute", nach der allgemein üblichen Terminologie. Daß aber Leibniz statt zu sagen „das vollkommenste" oder „das unendliche Wesen" den Ausdruck „das absolute Wesen" einführte, welches dasselbe bedeutet wie „das Absolute", wird von Schelling in seiner Einleitung in die Philosophie der Mythologie anerkennend als Verdienst hervorgehoben (2, I 279); denn „darin konnte wenigstens das Vollendet-, also das Beschlossen-Seyn, damit der durchgängig bestimmte Inhalt angedeutet sein". Dies sind aber genau die Attribute, die bisher dem Spinozismus zugeschrieben wurden. Dieser Tatbestand scheint mir bisher übersehen worden zu sein. Schellings Auffassung der Materie ist die Leibnizsche. Leibniz habe „schon sehr richtig bemerkt", daß Materie als Masse bloße Privation der Tätigkeit oder Bewegung sei, das Beispiel einer ursprünglichen Unvollkommenheit in den geschaffenen Dingen" (VI 245). „Mit Recht" habe er den Zustand der anorganischen Materie als den Schlafzustand der Materie bezeichnet, die organisiert selbst wieder nur der Traumzustand der Monade sei (VI 280). Da Reales und Ideales nur zwei verschiedene Ansichten ein und derselben Substanz sind, ist zwischen Realem und Idealem, zwischen Sein und Denken kein Kausalzusammenhang möglich (500). Dies klingt wieder ganz spinozisch und doch sagt es Schelling im Gedanken an die richtige Auffassung der „Harmonie" bei Leibniz, deren Grund nicht in einem Fremden liegt, wie man sie verstanden und durch das Beispiel zweier Uhren erklärt habe, „sondern sie stimmen zusammen, weil sie nicht verschieden, sondern weil sie nur eine und dieselbe Substanz sind" (501). Diese Anschauung des Absoluten sei natürlich für den „gemeinen Verstand" schwer zu begreifen, aber die Philosophie Platos, Spinozas und Leibnizens sei eben auch nicht die des gemeinen Verstandes gewesen, wie er zur Zeit Kants herrschend war und sich auch jetzt wieder breit mache (VI 523).

Es sei mir gestattet, als Ergänzung und Bekräftigung dessen, was ich in den Abschnitten a–d ausgeführt habe, auf das

Buch von Bréhier über Schelling hinzuweisen, wo er besonders im 4. Kapitel § 3 unter der Ueberschrift „Spinozisme et Platonisme" Schellings „Identitätssystem" untersucht. Die mit der „Darstellung" verbundene Aufstellung einer neuen Periode habe am meisten zu Mißverständnissen Anlaß gegeben (92). Bei einer ersten Lektüre erscheine der **Einfluß des Spinozismus** sehr groß (98), aber „Cette influence est cependant **plus superficielle qu' il ne paraît**" (100). Die ganze Spinoza-Auslegung beruhe auf einem Irrtum. — Vorländer redet in seiner Geschichte der Philosophie III S. 31 nur davon, daß Schelling 1801—03 „in die Nähe Spinozas" gerät, was der von mir vorgetragenen Meinung durchaus entspricht.

e) Die übrigen Schriften von 1802—1803.

In den anderen Schriften von 1802—1803 hat die Philosophie von Leibniz keine systematische Bedeutung, doch zeigen sie die kontinuierliche Beschäftigung Schellings mit ihm und stellen eine erste Station zum Standpunkt der späteren Epochen dar, wo er sich vom wankenden Spinozismus löst und Spinoza und Leibniz einen genaueren Platz in seinem System und in der Philosophie überhaupt anweist.

Schulze übt in seiner „Kritik der theoretischen Philosophie" 1801 scharfe Kritik an Leibniz, der eigentlich nur ein Schwärmer sei, ein Dichterphantast, der seinen Lehrer Plato darin übertroffen habe. Er bekämpft den Leibnizschen Rationalismus (2. Buch S. 91—127) und spricht sehr verächtlich von Leibnizens Begabung mit Phantasie und seinem Uebermaß an Genie (!). — In all den Punkten nun, in denen Leibniz angegriffen wird, findet dieser in Schelling einen warmen Verteidiger, der Schulze mit beißender Ironie dessen Schläge zurückgibt (im Kritischen Journal der Philosophie 1802 1. Band 2. St. S. 59—74). Man wisse nicht, ob die Barbarey und Naivität, mit welcher Schulze der Genielosigkeit applaudiere oder die Gemeinheit der Begriffe größer sei. Schelling vertritt Leibnizens Sache als seine eigene, da er sich bewußt ist, daß Schulze, „der sich nicht entblödet", Leibniz herabzuziehen und Trivialitäten gegen ihn aufzutischen, auch vor dem neueren Idealismus nicht Halt machen wird.

Damit haben wir ein neues Zeugnis für die Berührung der Leibnizschen Philosophie mit dem Idealismus dieser Jahre, ein neues Zeichen der Leibniznähe Schellings im Jahre 1802.

In den „Abandlungen und Rezensionen" taucht (im Anschluß an seine alleinige Philosophie?) nochmal die Frage einer universellen Symbolik oder Charakteristik auf. Wird eine solche

noch erfunden werden? Spinozas Konstruktion geht Schelling nicht weit genug zurück, er hat die rein ideelle Seite der Philosophie vernachlässigt; die Wolffsche Philosophie ist ihm nicht der Rede wert, da sie in jedem Betracht Dogmatismus ist; Kant leugnet die Möglichkeit der Konstruktion in der Philosophie, und so steht Schelling vor der Frage: Wird die Idee Leibnizens noch realisiert werden? (V 126—130).

Bemerkenswert ist bei dieser Erörterung die reinliche Trennung der Philosophie von Leibniz und Wolff, die sich auch in der „Notiz von Herrn Villers Versuchen" ausspricht: Kant habe die Philosophie nie in ihrer großen und allgemeinen Form selbst studiert, Plato, Spinoza, selbst Leibniz seien ihm „nie anders" als durch das Medium einer von Wolff herrührenden Schulmetaphysik bekannt geworden und auf diese nicht Leibnizsche, nicht einmal mehr rein Wolffsche Metaphysik seien seine hauptsächlichsten kritischen Pfeile gemünzt (V 186/7).[1])

Hinter diesen Gedanken steckt Schellings Abneigung gegen jede Popularphilosophie. Philosophie soll zwar so geartet sein, daß das Volk sich zu ihr erhebt, aber „sie muß sich nicht zum Volk erniedrigen". Dies tadelt er an Leibniz, der in seiner Theodizee die Mühe des Zubereitens und Zustutzens z. T. selbst übernommen und dadurch seinem Namen, aber nicht seiner Philosophie „großen Eingang verschafft" habe. (Abh. u. Rez. V, 14). — Diese Kritik zeigt Schellings Sinn für den echten Leibniz, was ihm unbedingt zugute gehalten werden muß, wenn er auch später wieder anderer Meinung ist.

In diesem Zusammenhang läßt sich auch seine Stellung gegen Reinhold und die rein theoretische Philosophie mit ihrer Behauptung eines objektiven Idealismus einreihen. „Ihr dummes Versichern, ihre Philosophie sei der wiederaufgedeckte Platonismus und Leibnizianismus bedürfe für Kenner keiner Widerlegung. Wenn es irgend einen objektiven Idealismus gebe, dann habe er ihn im theoretischen Teil seines Systems aufgestellt (V 60 Anm.).

Das Gespräch „Rückert und Weiß" bringt eine Auseinandersetzung Schellings mit zwei Gegnern, die den bisherigen Idealismus heftig angreifen und an dessen Stelle einen Realismus, eine „durchaus praktische Philosophie" vertreten. Leichtfertigkeit, vollständige Unwissenheit und historische Unkenntnis des Idealismus wirft er ihnen vor. Ich zitiere nur die Stelle, die Leibniz angeht. „Nach Seite 14 des Gesprächs", sagt Schelling, „konnte Leibniz sich nicht denken, wie zwei ganz heterogene Sub-

1) Man fragt sich erneut: Hat denn Schelling jetzt L. anders als durch ein Medium studiert? Es läßt sich nichts nachweisen.

stanzen, Geist und Leib, aufeinanderwirken. Nicht doch; Leibniz gab gar keine zwei ganz heterogene Substanzen als Leib und Seele zu". — „Nach S. 70 aber bestehen bei Leibniz neben und außer den Monaden auch die Körper, und S. 14 wird dies so erläutert: die Monaden empfinden, und das Zeugnis der Sinne hierüber (über das Empfinden?) kann keine Täuschung sein: es gibt also Körper — — — dies alles, wohl zu merken, **nach Leibniz!**" (V 102).

Schelling lehnt diese Darstellung ab. Einen solchen Realismus verträgt er jetzt noch nicht; nachher, auf dieser Stufe angelangt, sieht er ihn nur bei Spinoza und verkennt die reale Seite, die der Leibnizschen Lehre nicht fehlt. Darüber in unserem letzten Kapitel!

Zusammenfassend läßt sich folgendes sagen: Gegenüber den zwei vorhergehenden Zeitabschnitten bedeutet dieser ein deutliches Abrücken von Leibniz zu Spinoza. Schellings Sympathie gehört dem letzteren; er „glaubt", sich Spinoza „am meisten anzunähern" und nimmt ihn besonders für seine „Darstellung" zum Muster. Auch die Begriffe des Absoluten und der Identität zeigen dies an, z. T. sachlich richtig, zum anderen Teil aber tragen sie Leibnizsche Sinnfüllung. Dieser Spinozismus ist nicht der ursprüngliche; die Jahre 1797 bis 1800 drücken ihm ihren Stempel auf und in dieser neuen Form läßt er sich eigentlich durchweg von Leibniz her verstehen. Das muß den bisherigen Darstellungen gegenüber nachdrücklich betont werden. Ja es zeigen sich schon Ansätze einer erneuten, bewußt stärkeren Zuwendung zum „echten Leibniz", auch im Gegensatz zu Wolff. Der leibnizsche Spinozismus und der spinozische Leibnizianismus werden in der nun folgenden Propädeutik in ihre „reinen" „Bestandteile" auseinandergelegt; Spinoza und Leibniz erhalten getrennt ihre Wertstelle innerhalb des „vollkommenen Idealismus", der höchsten Stufe der Philosophie, die Schelling durch sich erreicht sah.

7. Kapitel: 1804—1810.

I. Erneuter Vorrang des Idealisten Leibniz gegenüber dem Realisten Spinoza vom Standpunkt des „vollkommenen Idealismus" aus.

a) Propädeutik der Philosophie 1804.

b) Stuttgarter Privatvorlesungen; Brief an Georgii 1810.

a)

Sehr interessant ist die Würdigung und Kritik, die Leibniz in der Propädeutik erfährt, wie überhaupt die ganze Einordnung in das System des vollkommenen Idealismus, das den „ab-

soluten Stand" darstellt, zu dem die Philosophie allmählich emporsteigen mußte.

Schelling stellt zwei Reihen auf mit je drei Stufen, eine realistische und eine idealistische. Auf der ersten Stufe des Realismus steht der Materialismus. Atomismus, Endliches. Auf der zweiten Stufe der Dualismus: Descartes; Gegensatz des Endlichen und Unendlichen. Auf der dritten Stufe Spinoza: Absolute Identität des Endlichen und Unendlichen, aber im Realen ausgedrückt. Der Spinozismus ist das höchste System des Realismus, zu dem Philosophie gelangen kann, denn es verbindet Materialismus und Dualismus, aber „das Wahre ist nicht der Realismus, sondern der Idealismus" (vgl. unser 8. Kapitel!). Dem Materialismus entspricht nun in der Idealreihe der „intellektuelle Atomismus": Leibnizens Monadenlehre: erklärt nur Endliches. Auf der zweiten Stufe stehen die „Kritiken" von Kant und die Wissenschaftslehre von Fichte: Idealistischer Dualismus, Gegensatz von Endlichem und Unendlichem. Die dritte Stufe ist die Synthese der beiden ersten: „vollkommener Idealismus", „absolute Identität", schlechthinige Unendlichkeit, das Endliche ist vollkommene Nichtrealität. Darum ist vollkommener Idealismus vollkommen real.

Leibniz steht in diesem System über Spinoza, unter Kant, Fichte und Schelling. Den Standpunkt des Jahres 1800 von einer „Nichtverschiedenheit" seines Systems von dem Leibnizschen hat Schelling aufgegeben. Immerhin hat Leibniz „als erster die Lehre von den Ideen oder von der Art, wie die besonderen Dinge im Absoluten zu sein vermögen eingeführt". „Die Beziehung, in welcher **die Leibnizsche Lehre** die **größte Bedeutung** hat, ist, daß **durch sie die idealistische Wendung** der Philosophie beginnt; das Wichtigste derselben ist nicht sowohl, daß sie die Einheit der Spinozischen Substanz zersplittert..., sondern daß sie die Substanz, das Reale selbst ganz als ideal, als Seele, und obwohl noch in einem unvollkommenen Ausdruck als vis repraesentiva, als Vorstellkraft bestimmt, demnach das reale Geschehen dem idealen unterordnet. Das Ideale... ist allerdings noch nicht das absolut Ideale, eben deswegen, weil er es nur als Vorstellkraft[1]) bestimmt. Daher stellt sein System auch bloß die erste Potenz in dieser Reihe dar..., aber es ist doch in ihm der erste Schritt zum Idealismus und der idellen Ansicht in der Philosophie gegeben" (VI 105). Im Gegensatz zu seiner

1) Ob Schelling dieses Repräsentieren, dieses „Vorstellen" nicht zu eng faßt? Richtig verstanden begreift es alle Funktionen des Bewußtseins wie das cogitare des Descartes, also auch Denken, Fühlen und Wollen.

späteren realistischen Einstellung betrachtet es jetzt Schelling als Verdienst Leibnizens, daß nach seinem System, wenn es richtig verstanden wird (!?), die ganze Realität der Sinnenwelt zusammenfällt (107). Jetzt erhält auch die pr. Harmonie eine höhere Deutung und Schelling gesteht seinen früheren Irrtum: sie dürfe nicht als Harmonie zwischen Leib und Seele als zweier verschiedener Substanzen aufgefaßt werden, sondern bloß zwischen den Monaden. „Die Materie, der Leib ist überall nichts außer der Seele und es bedarf keines Bandes und keiner pr. Harmonie zwischen beiden. Die Materie ist für mich die Vorstellung der verworrenen Vorstellung der Monaden, also ist sie selbst nur eine vorgestellte Vorstellung. Ebenso der Leib" (108/9).

Ich zitiere diese Stelle so ausführlich, um den Kontrast zur Spätzeit recht deutlich werden zu lassen. Schelling beschäftigt sich in dieser Schrift ausführlich mit Leibniz und gibt auf Seite 106/7 eine schöne Darstellung der Monadenlehre — Monaden, dunkle, deutliche Vorstellungen, Materie, Pflanze, Tier, Organismus, adäquate Ideen: Gott, ewige Wahrheiten — die er nach den Nouveaux Essais genau studiert haben muß. Darüber läßt Schellings Darstellung keinen Zweifel mehr, wenngleich er die N. E. nicht nennt. Auf weiteren 10 Seiten gibt er eine Würdigung und Kritik Leibnizens.

Beginnen wir mit der **Kritik.** Leibnizens Theodizee wird aus Schellings hyperidealistischer Einstellung heraus (s. oben und nachher!) und unter dem Einfluß der N. E. als „krassester Dogmatismus" (109) und als „eigentliche Urkunde des späteren Dogmatismus in der Philosophie" (114) bezeichnet. Die Erklärung des Uebels, des Bösen, die Lehre von der besten Welt, der unklare Gottesbegriff behagen ihm nicht wie auch die Undeutlichkeit bezüglich der Entstehung der Monaden: das eine Mal seien sie Fulgurationen der Gottheit, das andere Mal sinke Leibniz zu „der populären Vorstellung einer Schöpfung" zurück. Hier hat Schelling zweifellos richtig gesehen. Das Verhältnis des endlichen Idealen, der endlichen Monaden zu Gott, dem unendlichen Idealen, zum Unendlichen sei nicht geklärt. Es fehle das verbindende Glied zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Leibniz habe den Fehler begangen, vom Endlichen statt vom Unendlichen auszugehen, wodurch ein neuer Dualismus entstehen mußte, der in seiner vollkommenen Ausbildung durch Kant und Fichte — dies sei deren Verdienst — die positive Seite des Kritizismus darstelle.

Der **Gewinn** der Philosophie durch Leibniz bestehe in der Erhebung des Endlichen auf den Boden des Idealen. In der **Monadologie** habe er eine **„wahrhaft philosophische Lehre"** aus-

gedrückt, doch „wie es zu geschehen pflegt, ließen schon die nächsten Nachfolger Leibnizens **das wahrhaft Spekulative** seiner Lehre die Monadologie, fallen, so daß der berühmteste derselben, Wolff, sie sogar nur als Hypothese in sein System aufnahm; dagegen wurde die dogmatische Seite seiner Philosophie, besonders aber seiner Theodizee, am meisten hervorgehoben und aus dieser eigentlich das in Deutschland unter diesem Namen herrschend und bekannt gewesene Leibnizsche System gebildet" (VI 114, 116/17).

Es fällt auf, wie Schelling plötzlich auf den im vorigen Kapitel gekennzeichneten verschwommenen „Spinozismus" hin scharfe, klare Linien zieht, Spinoza[1]) und Leibniz an ihren gehörigen Ort einreiht und bei Leibniz dann Schranken und Bleibendes richtig verkündet. Ein Ton des Bedauerns ist nicht zu verkennen, wenn er das Schicksal der genuinen Gedanken von Leibniz verfolgt, die eben „wie es zu geschehen pflegt", von Wolff und seinen Nachfolgern nicht verstanden wurden.

In der Tat ist die Auslegung Leibnizens, die Schelling jetzt gibt, hyperidealistisch; man denke nur an den Harmoniegedanken und die Auffassung der Materie! Schelling ist sich dessen voll bewußt, glaubt aber — das ist bemerkenswert — wie schon 1794, 1797 und 1800 Leibniz besser zu verstehen als andere es tun. „Wenn Ihnen auffallen sollte", sagt er, „daß diese Darstellung des Leibnizianismus von allen bekannten sehr wesentlich abweicht, so bemerke ich, daß allerdings das Leibnizsche System bis auf den heutigen Tag allgemein mißverstanden oder wenigstens nur in einzelnen Teilen richtig verstanden worden ist und daß man Leibniz ... erst besser verstehen muß als er sich selbst verstand, um ihn richtig zu verstehen" (VI 109).

Wenn wir unsere Untersuchung nochmal prüfend überschauen, können wir folgende Ergebnisse festhalten: 1) Schelling befindet sich in einem neuen, wenngleich gegenüber 1797 und 1800 distanzierteren Leibnizverständnis. Das Verhältnis zu Wolff und der Wolffschen Schule ist richtig gesehen. 2) In jedem Zeitpunkt, in dem er Leibniz nahe stand, war dieser von den anderen nach Schellings Meinung jeweils bis zu diesem Tag mißverstanden worden. Schelling schreibt sich jedesmal und hier erneut das beste Leibnizverständnis zu bei wechselnder Schattierung. 3) Was er bei der Beurteilung von Leibniz für sich in Anspruch nimmt: man müsse Leibniz besser verstehen als er sich selbst verstand — wende ich auf Schelling selber an. 1795 will er Spinozas System „aufheben" und „durch seine eigenen Prinzipien stürzen"

1) Die Darstellung von Spinoza unterließ ich, weil nicht unbedingt erforderlich als Gegenstück zu L., der ja klar gezeichnet ist.

und doch sagt er zu Hegel, er sei Spinozist geworden. In den Jahren 1801—1804 glaubt er sich Spinoza am meisten anzunähern, in Wahrheit steht er Leibniz näher. Schelling hat sich oft über seinen eigenen Standpunkt getäuscht, wie auch sein Verhältnis zu Fichte beweist.

b)

Schelling ist ein ewig Werdender. Immer noch fühlt er sich nicht fertig. Hierin ist er ein echter Deutscher. Immer noch hat er das Bedürfnis, sein System zu klären, seine Stellung anzugeben. Er will dies tun anhand einer Uebersicht über die neuere Philosophie. Bevor wir aber darauf eingehen, sei seine Stellungnahme zu den verschiedenen Auffassungen seines Systems angezeigt.

Ich wies früher schon darauf hin, daß es a) das „Prinzip der absoluten Identität schlechthin" genannt wurde, das wohl von absoluter Einerleiheit zu unterscheiden sei; diese Identität stelle eine organische Einheit aller Dinge dar. b) Bestimmter sei es ausgedrückt als absolute Identität des Idealen und Realen. c) In einem dritten Ausdruck werde das Prinzip seiner Philosophie geradezu ein Absolutes oder Gott genannt. Dieses Absolute sei aber Prinzip der ganzen Philosophie; diese sei nur ein Ganzes; sie lebe und webe in Gott, während das dogmatische oder Leibniz-Wolffische System, aber auch das Kantische Gott erst hintennach bringe (VII 423).

Die verschiedenen Systeme charakterisiert Schelling folgendermaßen:

Descartes vertritt einen absoluten Dualismus, das Geistige (A) und das Körperliche (B) sind zwei absolut verschiedene Substanzen. **Spinoza** hat einen „leeren Begriff der Identität" (VII 443). Bei ihm ist A = B = absolute Identität beider Prinzipien. Den persönlichen Gott, von dem Schelling jetzt redet, ignoriere Spinoza, wenn er ihn nicht positiv leugne.[1]) **Leibniz** habe von A und B nur noch A; das B, eben das Dunkle, das Sein, die Existenz sei ganz hinweg, ganz aufgelöst in Vorstellkraft. Es sei zwar eine Identität da, aber eine ganz einseitige, nicht zweiseitige. Immerhin habe Leibniz unter A doch wieder ein A und B, d. h. er leugne zwar die Realität der Körperwelt im allgemeinen und ganzen, indem er alles für vorstellende Monaden halte, aber er lasse dem, was wir Körperwelt nennen, doch insofern Realität zukommen, als es aus Vorstellkräften besteht

1) Schon 1796 stellte Obereit der spinozischen Gottesauffassung den persönlichen Gott gegenüber!

(444). Einen gewissen Realismus anerkennt Schelling also bei Leibniz. Dem „Leibnizianismus" und Hylozoismus, der zwar immer dagewesen sei, hauptsächlich aber zugleich mit Leibniz, schreibt er eine vorteilhafte Wirkung auf die Physik zu. Wenn er aber den Hylozoismus einen „höheren Materialismus" nennt, der den Gegensatz zum „Intellektualismus" darstelle, so scheint hier ein Bedeutungswandel der Begriffe eingetreten zu sein, denn im Bruno 1802 sah er in Leibniz den typischen Vertreter des Intellektualismus! — Die **Franzosen** hätten nur mehr das B. (Système de la Nature.) **Kant** und noch entschiedener **Fichte** hätten das B auch unter dem A weggenommen, das bei Leibniz noch vorhanden war: „Idealismus in seiner höchsten Steigerung oder äußersten Einseitigkeit".[1]) Wir sehen: Schelling hat den Standpunkt des „vollkommenen Idealismus" verlassen und wandelt schon auf den ersten Gefilden des Realismus. In einem Brief an Georgii gibt er *seine* Grundansicht wieder. Sie bestehe in der Verknüpfung der absoluten Identität der Einheit und des Gegensatzes. Er gibt nocheinmal genau an, worin er sich von Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant und Fichte unterscheidet und kommt zu dem Ergebnis, daß einem Kopfe, der unbefangen die Philosophie von Grund aus wieder untersuchen wollte, kein anderes als das alles vereinigende Prinzip übrig blieb, nachdem seit Descartes alle Einseitigkeiten durchlaufen waren. Ich füge nur seine Beziehung zu Leibniz ein. Schelling sagt: „Ich unterscheide mich von Leibniz dadurch, daß ich Reales und Ideales (A und B) nicht wieder ins bloße Ideale (A) auflöse, sondern einen *reellen* Gegensatz beider Prinzipien *bei* ihrer Einheit behaupte" (Plitt II 198).

Eine (von Georgii?) aufgestellte „Vergleichung des Leibnizschen und Fichteschen Systems" veranlaßt Schelling, seine Uebereinstimmung mit Leibniz hinsichtlich der Auffassung der individuellen Wesen auszudrücken: „Wenn nämlich von Leibniz gesagt wird, er habe nur eine *einzige Grundform*, aber verschiedene Wesen, von mir dagegen, ich habe nur ein *einziges Urwesen*, aber *verschiedene Formen*, so müßte dem Gegensatz zufolge unter den verschiedenen Wesen, die Leibniz bei *einer* Grundform statuieren soll, *auch verschiedene Urwesen* verstanden werden. Diese finden sich aber bei Leibniz nicht. Er statuiert nur ein Urwesen, *Gott* und dieses ist von den abgeleiteten Wesen innerlich nicht verschieden, indem ihm auch Gott nur Vorstellkraft ist, nämlich eine Kraft, unendliche Wel-

1) Plitt II 197 f., Brief an Georgii vom 18. 2. 1810.

ten vorzustellen, indes die einzelnen Monaden nur die Welt sich vorstellen, die durch ihr Verhältnis zu anderen Monaden bestimmt ist. — Sind aber durch die verschiedenen Wesen des Leibniz nur die numerisch verschiedenen Monaden verstanden, welche er statuiert, so findet in dieser Hinsicht zwischen ihm und mir kein Unterschied statt, indem ich ebenfalls numerisch verschiedene Wesen (Individuen im eigentlichen Verstande) nicht nur zugebe, sondern behaupte" (Plitt II 196).

Auch über das Verhältnis der Monaden zu Gott schreibt er an Georgii, Leibniz behaupte zwar eine Personalität der Monaden gegenüber von Gott, eine Nichtidentität, deswegen könne aber nicht gesagt werden, Leibniz behaupte eine Mehrheit von Wesen, während er nur eines (unicum) behaupte. „Der Gegensatz wäre hier unrichtig, weil im ersten Glied desselben (bei Leibniz) offenbar von abgeleiteten Wesen, im zweiten (bei mir) von Urwesen die Rede ist; denn ich kann nur die Einheit des Wesens aller Wesen behaupten, die Leibniz auch behauptet, wenn er sie gleich einseitig, nämlich idealisch, bestimmt. Eine andere Frage wäre: ob Leibniz eine Personalität der endlichen Geister wirklich konsequent behaupten könne? Diese Frage wäre nach Gründen, die vielleicht in der Folge noch deutlich werden, zu verneinen". Leibniz dünkt Schelling „am aufrichtigsten, wo er die Monaden bloße coruscationes divinitatis nennt"; das komme von seiner einseitigen Identität. Ohne eine zweiseitige gebe es keinen wahren Unterschied der Dinge von Gott (Plitt II 201).

Schelling bekennt, daß alle diese Fragen für ihn belehrend seien und ihm Licht für viele Mißverständnisse geben, doch ganz deutlich könne er über diese Gegenstände hier nicht werden, diese Fragen würden viel zu früh kommen (Pl. II 202/3).

II. Parallelerscheinungen in den Schriften zur Philosophie der Freiheit.

a) Philosophie und Religion 1804.
b) Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809.

Von 1804 an setzt für Schelling eine neue Denkrichtung ein. Zum Rationalismus tritt ein irrationales Moment, die Problematik führt von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes, zu ethischen und religiösen Fragen. In fortschreitender Entwicklung wird in den Schriften zur Philosophie der Freiheit die Identitätsmetaphysik zur religiös bestimmten Philosophie der Freiheit umgebildet. Das bringt eine Abkehr von Spinoza und

eine Annäherung an Leibniz, wenigstens dem Prinzip nach, wenn auch nicht in allen Einzelbestimmungen.

a)

Die Anfänge dazu macht die Schrift „Philosophie und Religion". Man hat schon gesagt, mit dem rationalistischen „Spinozismus" der Jahre 1801—1804 sei notwendig ein Optimismus verbunden gewesen, der für das Uebel und das Böse keinen Platz gelassen habe. Jetzt taucht dieses Problem auf zusammen mit einer Aenderung der Bedeutung des Absoluten. Hier rückt Schelling entschieden vom Boden des Spinozismus ab. Das Absolute ist Gott. Vom Absoluten unterscheidet Schelling das Universum als dessen Gegenbild. Denken und Sein, Natur und Geschichte sind nicht mehr unmittelbare Attribute der Substanz, sondern als Unterschiede gesetzt. Im „System der gesamten Philosophie" sprachen wir von einem spinozisch gefärbten Leibnizianismus. Dabei war die praktische Seite von Schellings Philosophie nicht berücksichtigt (s. S. 57 Anm. 4). Sie ist ganz spinozisch, ein laxer Optimismus: alles, auch unrechtes Tun und Böses ist Vollkommenheit, wenn auch in verschiedenem Grade. Wenn jemand unsittlich handelt, so handelt in ihm nur Gott ohne Wissen des Handelnden, während der sittlich Handelnde eben darum weiß (VI 547, 551). Diese Auffassung bekämpft Schelling jetzt und besonders 1809 im Ringen um den Freiheitsbegriff. Schelling stellt fest, daß Leibniz die mit den verworrenen Vorstellungen notwendig verbundenen Privationen des Uebels und des moralisch Bösen nicht erklären konnte und Gott wegen der Zulassung derselben rechtfertigen und gleichsam verteidigen mußte (VI 47).

Die Wahl einer besten Welt durch Gott bedeutet einen Riß in Leibnizens rationalem System, ein rational nicht zu fassendes Geschehen. Bei Schelling ist es ebenso. Vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen steten Uebergang, die Abkunft des Endlichen aus dem Unendlichen sei nur durch einen Sprung denkbar (38). Mehr und mehr sieht Schelling ein, daß mit dem rein rationalen Begriff an die Wirklichkeit nicht heranzukommen sei, „daß die Religion, der Glaube, das Leben im Staat der Punkt sind, um den sich alles dreht".[1]) Wie er sich dabei mit Leibniz auseinandersetzt, zeigen seine Untersuchungen über die Freiheit 1809.

Die Zwischenzeit bis 1809 hat nichts Bedeutendes zutage gefördert. Im Gang des Einbruches des irrationalen Elementes und in Gegnerschaft zu Fichte bekennt sich Schelling laut und offen zu den Schwärmern, wenn auch Fichte von ihnen „mit

1) Brief an Windischmann anfangs 1806. — S. Vorländer, Gesch. d. Phil. III 24.

dem gemütlichsten Gelehrtenstolz" redet und alle ihre Gedanken für Unsinn hält. Er tut es im Gedanken an die „vielen seelen- und gemütvollen Aussprüche unseres (!) Leibniz, Kepler und mancher anderer".[1]) Die Probleme des Uebels und des Bösen bewegen ihn. Er meint, es sei wohl kaum zu leugnen, daß **Leibniz** ein ziemlich klares Bewußtsein über die einzige auf jene Fragen mögliche Antwort gehabt hätte. „Sie nicht mit konsequenter Klarheit durchgeführt zu zeigen, möchte **der weise Mann** in seinem Zeitalter Gründe genug finden" (VII 195). Schelling legt hier also in seinen Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie wohlwollendes Verständnis für Leibnizens Auffassung und Darstellung des Theodizeeproblems an den Tag. Dem **„durchdringenden Geiste** Leibnizens" habe die Folgerung unmöglich entgehen können, daß, wenn alles, was die endlichen Dinge als solche von Gott unterscheide, in einem reinen Mangel, in nichts Positiven bestehe, das Reale oder die Substanz in allen Dingen nur eine, nämlich Gott sein müsse, wodurch der bekannte Ausspruch Leibnizens: „Wären keine Monaden, so hätte Spinoza recht", auf seinen eigentlichen Wert zurückgeführt werde (VII 196).

Diese Fragen führen alle über zur nächsten Hauptschrift, auf die wir jetzt eingehen wollen.

b)

Die Untersuchungen zur Freiheit sollen als Fortsetzung von „Philosophie und Religion" die erste völlig bestimmte Darstellung des ideellen Teils von Schellings Philosophie sein. Sie sind auf weiten Strecken eine Auseinandersetzung mit den Problemen der **Leibnizschen Theodizee,** die vielfache, aber wohlwollende **Kritik** erfährt.

Der Begriff der Freiheit müsse „einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems seyn" (VII 336); ihr eigentlicher Begriff aber fehle bis zur Entdeckung des Idealismus in allen neueren Systemen, im Leibnizschen so gut wie im Spinozischen (345). Erst dieser, dem nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit ist, dem Tätigkeit, Leben und Freiheit das allein Wirkliche sind, gebe der höheren Philosophie seiner Zeit die wahre Weihe und besonders ihren höheren Realismus (351). Doch auch der Idealismus gibt nur den allgemeinsten und formellsten Begriff der Freiheit. „Der reale und lebendige Begriff

1) Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre 1806.

aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen sei (352). Die Menschen seien durch den Abscheu gegen alles Reale für den Ursprung des Bösen blind geworden. Daher müsse der Idealismus, wenn er nicht „ein ebenso leeres und abgezogenes System als das Leibnizsche, Spinozische oder irgend ein anderes dogmatisches" werden wolle, einen lebendigen Realismus zur Basis erhalten. Die ganze neuere Philosophie seit ihrem Beginn durch Descartes habe diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden sei und es ihr daher am lebendigen Grunde fehle. Spinozas Realismus sei dadurch so abstrakt als der Idealismus des Leibniz. Daß Schelling in der Propädeutik 1804 sich als dritte Potenz von Leibniz betrachtete, scheint er ganz vergessen zu haben! Wie schon unter (I) angedeutet, hat Schelling den Standpunkt des „vollkommenen Idealismus" verlassen und vertritt jetzt einen Realidealismus. „Idealismus ist die Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus" (356). Schelling will keine abgezogenen Begriffe von Aseität, von Modifikationen usw., die mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in schneidendstem Kontrast stünden. **Spinoza führt nicht weiter.** Das ist „ein für allemal" Schellings **„bestimmte Meinung über den Spinozismus"** (349). Der Fehler seines Systems liege keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott setze, sondern, daß es Dinge seien — in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding sei. Seine Argumente gegen die Freiheit seien deterministisch. Der Wille sei ihm eine Sache, die in jedem Fall des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt sein müsse. Daher rühre die **Leblosigkeit seines Systems,** die **Gemütlosigkeit der Form,** die **Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke** und auch ganz folgerichtig seine **mechanische Naturansicht.**[1]) Kein Zweifel, schon durch die dynamische Vorstellung der Natur würden die Grundlagen des Spinozismus wesentlich verändert. Nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie lasse sich diejenige Ansicht entwickeln, die der Aufgabe genüge (357).

Den „lebendigen Grund" und damit die allein richtige Ansicht des Bösen lieferten Schelling Böhme, Parazelsus und besonders Franz Baader. Das Böse beruhe auf einer „positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien" (366). Man dürfe den positiven Gegensatz nicht vernichten und das Böse auf das

1) vgl. mit diesen Ausführungen aber, was Schelling in unserem 8. Kap. über den Spinozismus sagt!

male metaphysicum oder die Unvollkommenheit der Kreatur zurückführen, wie es auch Leibniz tue, wenn er sagt, Gott habe unmöglich dem Menschen alle Vollkommenheit mitteilen können, ohne ihn selbst zum Gott zu machen; daher die verschiedenen Grade der Vollkommenheit und Einschränkung! Das Böse stamme aus der idealen Natur des Menschen, insofern sie von den ewigen Wahrheiten, die im göttlichen Verstande enthalten sind, nicht aber von Gott abhängt. Bei Leibniz gebe es zwei Prinzipien in Gott: Verstand und Wille. Der Verstand enthält den Grund zur Zulassung des Bösen, aber der Wille geht allein auf das Gute. Schelling findet diese Unterscheidung „der sinnreichen Art dieses Mannes gemäß" und gibt zu, daß „auch die Vorstellung des Verstandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin sich Gott selbst eher leidend als tätig verhält, auf etwas Tieferes hindeutet" (368), lehnt aber doch im Gegensatz zu 1804 das Böse als etwas bloß Passives, das auf Einschränkung, Mangel und Beraubung hinausgeht, ab, weil diese Begriffe der eigentlichen Natur des Bösen nach seiner Meinung völlig widerstreiten. Der Grund des Bösen liege in dem höchsten Positiven, in dem offenbar gewordenen Zentrum oder Urwillen. Die Versuche Leibnizens, „auf jede Weise begreiflich zu machen, wie aus einem natürlichen Mangel das Böse entstehen könne", halten tieferer Ueberlegung nicht stand. Selbst Beraubung braucht ja etwas Positives, an dem es erscheint. Dann sei die Schwierigkeit, das Positive zu erklären, in dem es haftet. Da Leibniz dasselbe nur von Gott herleiten könne, sehe er sich genötigt, Gott zur Ursache des Materiellen der Sünde zu machen und nur das Formelle derselben der ursprünglichen Einschränkung der Kreatur zuzuschreiben. Nein, das Böse als solches kann nach Schelling nur in der Kreatur entspringen. Der Mensch kann sich gleicherweise zum Guten und zum Bösen bewegen auf Grund seiner Persönlichkeit. Er ist frei, und „alle Verbesserungen, die man bei dem Determinismus anzubringen suchte, z. B. die Leibnizsche, daß die bewegenden Ursachen den Willen doch nur inklinieren, aber nicht bestimmen, helfen in der Hauptsache garnichts" (383). Man darf also auch nicht behaupten, Gott habe das Böse gewollt, sonst muß man es in der Selbstoffenbarung suchen. Dann hätte Gott, der die Welt wollte, das Böse gewollt. Das Böse kommt nicht einmal als conditio sine qua non der möglichst großen Vollkommenheit der Welt in Betracht, wie Leibniz sage, da nach Schelling der Wille zur Schöpfung nur ein Wille zur Geburt des Lichts und damit des Guten war. Schelling ist mit den zwei Hauptstellen der Leibnizschen Theodizee, die er als deren Kern ansieht, nicht

einverstanden.[1]) Der Leibnizsche Begriff des Bösen als conditio sine qua non könne nur auf den Grund in Gott angewandt werden, daß dieser nämlich den kreatürlichen Willen (das mögliche Prinzip des Bösen) als Bedingung errege, unter der allein der Wille der Liebe verwirklicht werden könne (VII 402/403). Das Wirkenlassen des Grundes ist für Schelling der einzig denkbare Begriff der Zulassung (375).

Aus der göttlichen Natur folgt alles mit absoluter Notwendigkeit. Eine Beratschlagung Gottes mit sich selbst oder eine Wahl zwischen mehreren möglichen Welten (Leibniz!) ist für Schelling eine grundlose und unhaltbare Vorstellung. Diese Notwendigkeit ist aber eine sittliche, keine mechanische wie bei Spinoza. Alles, was kraft der göttlichen Natur möglich ist, muß auch wirklich sein und was nicht wirklich ist, muß auch unmöglich sein. Spinoza fehle keineswegs durch die Behauptung einer solchen unverbrüchlichen Notwendigkeit in Gott, sondern dadurch, daß er dieselbe unlebendig und unpersönlich nimmt (397). Bei einem Gott der Liebe und Güte folge das sittlich Notwendige mit wahrhaft metaphysischer Notwendigkeit, nicht blind und verständnislos. Die Person Gottes ist das allgemeine Gesetz. Hier sah **Leibniz richtiger als Spinoza.** Die Natur ist nicht nur vermöge einer bloß geometrischen Notwendigkeit da, es ist nicht lautere Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist (395). Schelling sieht „in der nur zu sehr vom Geist der Abstraktion[2]) beherrschten Leibnizschen Philosophie" die **Anerkennung der Naturgesetze als sittlich**, nicht aber geometrisch **notwendiger** und ebenso willkürlicher **Gesetze** als **„eine der erfreulichsten Seiten" dieser Philosophie** an (396). Den formalen Begriff der Möglichkeit in Gott habe Leibniz offenbar nur angenommen, um eine Wahl in Gott herauszubringen und sich dadurch so weit als möglich von Spinoza zu entfernen (398). Wie sehr sich Schelling Leibniz doch nähert, ist auch aus folgenden Sätzen ersichtlich, mit denen wir

1) Tentam. theod. p. 139: Ex his concludendum est, Deum antecedenter velle omne bonum in se, velle consequenter optimum tanquam finem; indifferens et malum physicum tanquam medium; sed velle tantum permittere malum morale, tanquam conditionem, sine qua non obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur. — p. 292: Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, tanquam medium, sed tanquam conditio sine qua non — et ideo duntaxat permitti. S. Schelling VII 402.

2) = völlige Verkennung! Später behauptet Sch. wieder das Gegenteil! s. S. 79 unten.

schließen wollen: Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern, da der Begriff des Werdens der einzige der Natur angemessene ist (358/9), der Lebenden und die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen, Persönlichkeiten sein. Höchstes Streben der dynamischen Erklärungsart ist die Reduktion der Naturgesetze auf Gemüt, Geist und Willen (396). Der Wille zum Guten macht also die Persönlichkeit aus. Die Möglichkeit des Bösen besteht darin, daß der Mensch seine Selbstheit nicht mehr als Basis, sondern als Organ benützt, zum Herrschenden und Allwillen erhebt und danach streben kann, das Geistige in sich zum Mittel zu machen (389).

8. Kapitel: 1810—1854.

I. Abschließende Kritik Leibnizens durch Schelling: „negative Leitlinie".

II. Abschließende Würdigung Leibnizens durch Schelling: „positive Leitlinie".

Es würde schwer fallen, die ganze Spätphilosophie Schellings in ihrem Verhältnis zu Leibniz auf einen Nenner bringen zu wollen. Deutlich jedoch lassen sich zwei nebeneinander laufende Leitlinien herausstellen, die uns durch die Jahre 1810—1854 führen können. Die eine, welche ich die „negative" nennen will, enthält eine abschließende Kritik Schellings am „Leibnizianismus", dem der „Spinozismus" vorzuziehen sei; die andere „positive" Leitlinie ist nichts weniger als eine Würdigung des Verdienstes und der Bedeutung Leibnizens durch Schelling. Auf gereifterem Standpunkt, besonders in seinen Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie 1827 hat Schelling die früheren einseitigen Standpunkte besser überwunden und bringt Anerkennung und Tadel Leibnizens nebeneinander. Was an Lob und Tadel zeitlich gesehen nebeneinander lag, trenne ich um der Einheitlichkeit und Deutlichkeit willen in meiner Darstellung und füge beides je zu einem Längsschnitt zusammen. Auf diese Weise erhalten wir unsere positive und negative Leitlinie. Ich beginne mit der negativen.

I.

a) Weltalter 1814.

In den „Weltaltern" zeigt sich Schelling als ausgesprochener Realist. Es ist klar, daß bei seiner Einstellung jetzt wieder eine erneute Schätzung Spinozas Platz greifen mußte, der, wie wir sahen, in der realen Reihe der philosophischen Systeme für Schelling den Höhepunkt darstellte. Wenn man es recht bedenke, sei **Spinoza „der einzige Stammhalter wahrer Wissenschaft** durch die

ganze neuere Zeit" (VIII 340). Der Idealismus konnte vom Sein keine Erklärung geben, sah über das Unbequeme lieber hinweg und löste das Unverständliche auf in Verstand oder wie Leibniz in Vorstellung (VIII 212). Der ersteren Erscheinung des Idealismus in Leibniz gegenüber sieht er „gleichlautend" den Hylozoismus des Giordano Bruno, der von der Zweiheit des Spinoza auch nur eins, wie Leibniz, aber das Entgegengesetzte, behalten habe (341). Dem Realismus gebühre dem Alter nach der Vorrang vor dem Idealismus, er sei die Kraft und Stärke jedes philosophischen Systems. Dasselbe gelte vom Pantheismus, dem unstreitig die Priorität vor seinem Gegensatz, dem Idealismus und Dualismus zukomme (344). — Diese Gedanken sind eine Fortführung derer von 1809 und stehen mit den Gedanken der vorangegangenen Jahre in Widerspruch.

b) Zur Geschichte der neueren Philosophie 1827.

Schelling steht auf dem Boden des Realismus. Von hier aus ist a priori sein Verhältnis zu Leibniz klar: Spinoza erhält den Vorrang vor Leibniz. Der **„Leibnizianismus"** ist hinsichtlich der Substanzauffassung, der Erschaffung der Welt und der Verknüpfung der Substanzen, also in den wesentlichsten Punkten **„verkümmerter Spinozismus"** (X 48—54). Schelling tut Leibniz unrecht.[1]) Leibniz habe in Bezug auf Spinoza nur dahin gewirkt, den spekulativen Sinn dieses Systems aus den Gedanken seiner und der folgenden Zeit zu verdrängen. In diesem Sinn habe er vorzüglich die Theodizee geschrieben, die durchgängig ohne ihn viel zu nennen, den Spinoza voraussetze, aber mehr von ihm abzulenken, ihn zu vermeiden suche als auf ihn zugehe. Leibniz ist für Schelling nicht sowohl ein Gegner Spinozas, als ein klüglich zurechtlegender und vermittelnder Ausleger. Die recht verstandene Theodizee erscheint ihm nicht als eigentlicher Widerspruch gegen die spinozische Denkart, sondern nur als „mildernde und akkommodierende Auslegung derselben" (56).

Ich habe schon früher behauptet, daß Schelling in seinen Ansichten oft wechselt, wenn er es auch nicht wahrhaben will. Einen neuen Beweis dafür gibt seine Auffassung der Monadologie und der Theodizee. Welche enthält den echten Geist Leibnizens,

1) E. v. Hartmann (a. a. O. S 15) bemerkt dazu: „... wobei übersehen ist, daß diese unitaristische Verkümmerung erst eine Folge der einseitig idealistischen Auslegung des Leibn. Systems durch Schelling ist." Die realistische Naturphilosophie und idealistische Erkenntnistheorie stünden zwar bei Leibniz unvermittelt nebeneinander, dies berechtige aber nicht zur Verkennung der Tatsache, daß schon Leibniz die mechanische Naturphilosopie Spinozas dynamisch überwunden habe. (16).

die Monadologie oder die Theodizee? Zur Zeit seiner ausgesprochenen Leibnizнähe — 1797, 1800, auf dem Boden des Idealismus, auch 1804 — war die Monadologie „das eigentlich Spekulative", eine „wahrhaft philosophische Lehre", das Echte, Bleibende an der Lehre Leibnizens, das dann aber von Wolff und seiner Schule aufgegeben wurde, während die Theodizee nur eine exoterische Darstellung seiner Gedanken bedeutete, die sich an die damalige Zeit und die für die echten Gedanken noch nicht reifen Geister wandte. Jetzt, auf dem Boden des Realismus und der Spinozanähe ist das Verhältnis gerade umgekehrt: jetzt bezweifelt Schelling eine schriftliche Aeußerung, die „ein freilich wegen seiner großen Eitelkeit wenig glaubwürdiger Mann" von Leibniz selbst erhalten haben wollte, wonach dieser seine ganze Theodizee als einen bloßen lusus ingenii angesehen habe. „Sollte ich darüber eine Meinung äußern", sagt Schelling, „so wäre ich eher geneigt, anzunehmen, daß Leibniz seine **Monadologie** als einen bloßen **lusus ingenii** betrachtet habe, die er nun den Vorstellungen anderer gleichzeitiger oder ihm vorangegangener Philosophen entgegenstellte und daß es ihm vielmehr mit der Theodizee Ernst gewesen" (X 56). „Leibniz war ein viel zu erfahrener von der einen und ein viel zu genialer Mann auf der anderen Seite, als daß er selbst seine Monadenlehre für etwas mehr als eine bloß vorübergehende Vorstellung hätte halten können". Dieser Auffassung würde aber eine Stelle bei Des Maizeaux I avertissement zur 3. Aufl. S. XXII s. s. widersprechen: „Gegen einen berühmten Theologen sollte er selbst deß keinen Hehl gemacht haben, daß es ihm wenigstens mit der Theodizee mehr Spiel als Ernst gewesen".

Indessen fühlt sich Schelling doch nicht ganz sicher und nimmt eine Ausflucht zu Hilfe: Welche Meinung man schließlich darüber fasse, habe insofern weniger Wichtigkeit, als die recht verstandene Theodizee, wie schon gesagt, der spinozischen Denkart nicht zuwider, sondern nur eine mildernde und akkommodierende Auslegung derselben sei (X 56). Schelling verzichtet also auf eine Untersuchung des Eigenwertes dieser Werke und betrachtet sie wegen mangelnder Sicherheit der Beurteilung nur im Hinblick auf Spinoza. Was besser zu Spinoza paßt, ist das Echte, das Richtige. Das sind nicht die Nouveaux Essais und die Monadologie, sondern das ist die Theodizee.

c) Die Spätjahre von 1843—1850.

Was eben als Kritik an Leibniz angeführt wurde, gilt auch für die ganzen Spätjahre Schellings und kehrt in gleichen oder ähnlichen Ausführungen wieder in der „Einleitung zur Philoso-

phie der Mythologie" 1842, in der „Philosophie der Mythologie" 1842, in der „Darstellung des Naturprozesses" 1843/44 und in den Quellen der ewigen Wahrheiten" 1850: es ist der Mangel an Realismus. Daß die Materie, der Körper ein „zusammengeronnenes geistiges Wesen" sei, Vorstellkräfte der intellegible Stoff der Körper, daß alle Materie bloßer Schein oder Phänomen sei wie der Regenbogen — ein Vergleich, den Leibniz selbst gebrauche — solche Erklärungen, sagt Schelling, konnte man den Menschen von damals zumuten, „in einer erfahreneren Zeit wie die unsrige läßt man sich solche Zumutungen nicht mehr gefallen"; „man weist sie a limine zurück und will lieber keine als solche" (X 321; 2, I 426, 425). Solchen „Künsteleien" gegenüber seien Kepler und Newton tiefer in den Sinn der Materie eingedrungen. Die Philosophie Newtons, verglichen mit der seiner Nachfolger in England und zum Teil mit der Leibnizschen schlage er, aufrichtig gesagt, höher an als einen Teil seiner Physik (X 261). Der Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke, dem Anhänger und Verteidiger Newtons, erscheint ihm als eine „merkwürdige Polemik gegen Newton", er gehöre aber zu den interessantesten Aktenstücken der neueren Geschichte der Philosophie (X 318/19).

Neben der Ablehnung Leibnizens auf Grund des Realismus ist das markanteste Kennzeichen der Spätjahre diese damit verbundene Rückkehr Schellings zu Spinoza. In der „Philosophie der Mythologie" erklärt er, wenn seit Kant der **Spinozismus** als Dogmatismus verschrien sei, so lasse er dies noch gelten, wenn bloß von der Methode die Rede sei, inhaltlich gesehen bestehe im Gegenteil die Eigentümlichkeit desselben „im gänzlichen Mangel alles Dogmatischen", es sei **„das vollendete System des Undogmatismus"** (2, II 95 Anm.). Der Inhalt des Werkes über Mythologie ist rationale Philosophie, „reine Vernunftwissenschaft, deren Darstellung dem Verewigten, nachdem er die positive Philosophie ausgearbeitet hatte, gar sehr am Herzen gelegen, die ihn im Alter zu dem System seiner Jugend zurückgeführt hat, zu dem System, das in seinen Augen zu keiner Zeit (?) abgetan, vielmehr neu zu erstehen und erst seinen wahren Wert als Voraussetzung jener Philosophie zu erhalten bestimmt war" — so schreibt Schellings Sohn im Vorwort zu 2, I S. VI. Spinoza gehörte Schellings geheime und offene Sympathie, darum gewann die Theodizee an Wert, darum stempelte er sie zum „eigentlichen philosophischen Werk des berühmten Mannes, ... wenn schon das darin enthaltene System einen so allbefähigten Geist allerdings nicht befriedigen und er das wohl auch gelegentlich konnte merken lassen" (2, I 278/9). Darum wurde die Monadologie zum

„Theorem", „die pr. Harmonie und was daranhängt", zu „geistreichen Spielen und Nebenerfindungen, die auch ihres Zweckes nicht verfehlten", denn man stritt lange und viel und ohne allen Nutzen über sie hinweg!

II.

a) Zerstreutes aus den Jahren 1811 und 1812.

Schelling verhielt sich aber keineswegs während dieser ganzen Periode so ablehnend gegen Leibniz, wie wir eben jetzt gehört haben.

In den ersten Jahren dieser Epoche, in den Jahren 1811 und 1812 merken wir noch nichts von einem „verkümmerten Spinozismus", da ist er Leibniz noch gewogen. Am 8. Juli 1811 gibt er einen „Bericht über den pasigraphischen Versuch des Prof. Schmid in Dillingen", der zwischen seinem Versuch und der Leibnizschen Idee einer allgemeinen Charakteristik große Uebereinstimmung findet, ja sogar klar zu verstehen gibt, er habe ausgeführt, was Leibniz gedacht habe (VIII, 439/40). Schelling hegt verschiedene Zweifel und kommt zu dem Ergebnis, daß dem Begriff und der Ausführung nach die Pasigraphie unter Leibniz herabsinke und Verdienst genug hätte, wenn sie zu neuen Untersuchungen über die Sprache Anlaß gebe (VIII 454).

1812 dient ihm Leibniz als Bundesgenosse gegen die Tübinger Theologen. Sie seien in Ansehung ihrer philosophischen Prinzipien völlige Sozianer, quorum, wie Leibniz sage, semper paupertina fuit de Deo rebusque divinis philosophia (Plitt II 279, Brief an Georgii vom 14. I. 1812).

In dem Fragment „Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft" ums Jahr 1812 sieht er in **Leibniz** einen **Vorkämpfer für das Ziel der deutschen Wissenschaft,** die danach trachte, „die Lebendigkeit der Natur und ihre innere Einheit mit geistigem und göttlichem Wesen zu sehen". In dieser Anschauung habe der große Geist des Johannes Kepler gelebt, welcher im Zeitalter des Cartesianus der Erde Athem und Seele gegeben, die physische Bedeutung geistiger Formen (hier offenbart sich der realistische Zug in Schellings Entwicklung!), die Verbindlichkeit der Mathesis in bezug auf Natur und das Weltsystem erkannt habe. So auch Leibniz, den er zwar nicht namentlich erwähnt, welchen er aber gerne in Verbindung mit Kepler nannte und auf den sich der folgende Satz unzweifelhaft bezieht: „Eben dieses war die Seele jenes deutschen Erfinders, welchem das Leben der Einen alles Leben enthaltenden Substanz nicht genügte, welcher schauend ahndete, daß jeder Teil der Materie ähnlich sey einem Garten

voll organischer Gewächse, ähnlich einer See voll lebender Geschöpfe" (VIII, 7, 8).

b) Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft 1821.

Auch in dieser Schrift findet Schelling anerkennende Worte für Leibniz. Er untersucht das Bestehen der Systeme und geht dabei der Frage nach, woraus ihre Einseitigkeit entstehe. Schon in der Propädeutik 1804 und in den Stuttgarter Privatvorlesungen wie in den Briefen an Georgii 1810 hat er alle bisherigen Systeme der Einseitigkeit geziehen. Erst er habe den Vereinigungspunkt gefunden. Woher rührt aber die Einseitigkeit? „Nicht aus dem, was man behauptet, sondern aus dem, was man leugnet" (IX 213). Schelling schließt sich mit dieser Meinung Leibniz an, der irgendwo sehr naiv sage, er habe gefunden, daß der größte Teil der Sekten recht habe in einem guten Teil dessen, was sie behaupten, aber nicht so sehr in dem, was sie leugnen. Leibniz habe sehr wohl gefühlt, daß eben das ausschließende Denken das falsche ist und doch habe er selbst wieder in seiner Behauptung, alles komme in der Welt auf Vorstellkräfte zurück, ein offenbar einseitiges System aufgestellt. Derselbe Leibniz sage an einer anderen Stelle seiner Schriften: „Je tiefer man in den Grund der Dinge eindringt, desto mehr Wahrheit läßt sich in den Lehren der meisten Sekten entdecken. Man kommt endlich auf einen perspektivischen Mittelpunkt, in welchem man alles vereinigt findet. Stellt man sich in diesen Mittelpunkt, so sieht man nur Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung; entfernt man sich von diesem und je weiter man sich entfernt, desto mehr verwirrt sich alles, ein Teil deckt den anderen, die Linien verschieben sich". Aber er setze auch hinzu: „Sektengeist ist bisher der Fehler gewesen. Man hat sich selbst eingeschränkt, indem man verwarf, was andere lehrten".[1]) Auch hier werde also der Fehler ins Verwerfen gesetzt. „Warum", fragt Schelling, „ist aber derselbe Leibniz in denselben Fehler verfallen?" (Wo? Und Schelling selbst wieder!) „Antwort: Sein System stand allerdings auf einer hohen Stufe und so war freilich auch in diesem System ein gewisser, aber doch immer partiell-perspektivischer Mittelpunkt, von welchem aus manche tiefer stehende Lehren und Behauptungen übereinstimmend erscheinen konnten" (IX 213/14). Von diesem Gesichtspunkt aus muß Schelling von Spinoza und Fichte sagen:

1) Wörtlich bei Ja IV 2. Abs. S. 126! Die vorhergehenden Leibnizsätze ebda S. 125. Wieder erheben sich Zweifel: Hat Sch. Leibniz doch nicht in eigenen Schriften gelesen? Diese Stellen können auch aus dem Recueil sein, den Jakobi als Quelle angibt.

„Wie hoch ... und wie tief" (218). Mit Leibniz aber teilt er das Bestreben, „das menschliche Wissen im System und im Zusammenbestehen zu sehen", nur blieb Leibniz nach Schellings Meinung einseitig, während er das Ziel erreicht zu haben glaubt. Daß er vom Realismus her Leibniz einseitig auslegt, indem er nur dessen idealistische Seite sieht, kommt ihm nicht zum Bewußtsein.

c) Zur Geschichte der neueren Philosophie 1827.

Schelling selbst hat das Gefühl, als müsse sich gegen seine Leibnizauslegung, wie ich sie unter (I) gab, Kritik erheben. Darum lenkt er gleich selbst ein, weist Verdienst und Größe Leibnizens auf und zeigt Verständnis für dessen Mängel, die aus der Zeitgebundenheit und der Rücksichtnahme auf Vorgänger und lebende Zeitgenossen entsprangen. Ich lasse Schelling selbst zu Wort kommen:

„Das Hauptbestreben Leibnizens scheint gewesen zu sein, das revolutionäre Element, das durch Cartesius in die Philosophie gekommen war, wieder zu beschwichtigen und gegen den objektiven Rationalismus des Spinoza, der in der Tat ein vorzeitiger war — zu früh der freien wissenschaftlichen Dialektik ein Ende zu machen suchte — gegen diesen erstarrenden Rationalismus wieder die Freiheit einer noch lange nicht erschöpften und ans Ende gekommenen Dialektik geltend zu machen.

Unvermeidlich mußte er so dem objektiven Rationalismus des Spinoza eine subjektive, eine bloß räsonnierende, subjektive Vernünftigkeit begründete Philosophie entgegenstellen, aus der durch eine natürliche Folge, besonders nachdem Christian Wolff langweiligen Andenkens sich der Leibnizschen Ideen bemächtigt hatte, jener Rationalismus hervorging, der besonders in der Religion so lange Zeit herrschend blieb" (X 59, 60).

Schelling hat Leibniz „verkümmerten Spinozismus" vorgeworfen. Ungeachtet dessen glaubt er doch „wenigstens eine verdienstliche Seite" des Leibnizianismus „rühmen" zu müssen, „diese nämlich, daß er sich nicht begnügte, von den Dingen immer nur in abstracto, ohne alle Rücksicht ihrer Unterschiede und Abstufungen zu reden. Leibniz zuerst nannte die Welt der unorganischen und insgemein todt genannter Körper eine schlafende Monadenwelt; die Seele der Pflanzen und Tiere war ihm die bloß träumende Monas, die vernünftige Seele erst die wachende. Obgleich er diese Abstufung bloß bildlich ausgedrückt hat, **soll** sie **ihm nicht übersehen werden,** sie war der erste Anfang, **das Eine Wesen der Natur in der organischen Stu-**

fenfolge seines Zusichselbstkommens zu betrachten und kann insofern gelten als **der erste Keim späterer, lebendigerer Entwicklung. Diese Seite ist noch die schönste und beste der Leibnizschen Lehre;** von dieser Seite vorzüglich ist sie dargestellt in den bekannten Thesibus, die Leibniz über sein System für den berühmten Prinzen Eugen von Savoyen schrieb" (Theses in gratiam principis Eugenii (X 54).

Doch damit hat Schelling Leibniz noch nicht Genüge getan. Er fühlt sich gedrängt, ein positiv günstiges Urteil abzugeben. „Es mag scheinen", sagt er, „daß **unser Urteil über Leibniz im ganzen nicht sehr günstig** gelautet. Dieses Urteil kann jedoch **dem wahren Geist** dieses Mannes **keinen Eintrag** tun. Seine Philosophie war nicht unbedingt seine Philosophie, es war einem großen Teile nach die Philosophie seines Zeitalters, d. h. die Philosophie, welche seine Zeit allein zu tragen fähig war. Gewiß sah Leibnizens Geist weiter als er zu erkennen gab. Er war gleichsam mit einem **magischen Blick** begabt, einem Blick, dem jeder Gegenstand, auf den er sich heftete, wie von selbst sich aufschloß. Leibniz wird **durch** die **Weite und Umfassung seines Geistes,** die **Fruchtbarkeit seiner Ideen,** die **ungemeine Gabe sinnreicher Erfindungen,** die ihm beiwohnte und die in der Philosophie etwas so Seltenes ist als in der Poesie oder in irgend einer Art menschlicher Bestrebungen, — er wird durch dies alles **immer ein Stolz der deutschen Nation bleiben;** sein mehr vermittelnder als revolutionärer Geist ging schon zufolge der ihm einwohnenden Ruhe durchaus nur stufenweise; er tat immer nur das Nächste und suchte Extreme eher zu verbinden als selbst Extreme aufzustellen". Schelling entschuldigt Leibniz: „wo er mit so großen Eigenschaften nicht das alles leistete, was er leisten konnte, so muß man die unüberwindliche Erstorbenheit seiner Zeit in Betracht ziehen, jener traurigen Zeit, die in Deutschland unmittelbar auf die Zerrüttungen des 30jährigen Krieges folgte" (X 58, 59).

Das ist eine großartige Würdigung Leibnizens, die Schellings Verständnis zeigt für die Zeitgebundenheit der Leistungen eines Genies und der Abhängigkeit vom Ackerboden, der dessen Samen aufnehmen, zu Wachstum, Blüte und Frucht bringen soll. Ueber Schellings Quellenstudium ist dadurch allerdings nichts ausgemacht.

In seinen Münchener Vorlesungen glaubte er die Metaphysik aus besonderen Gründen etwas ausführlicher darstellen zu müssen, denn 1. sei weder die Philosophie des Cartesius, noch die des Spinoza, noch selbst das eigentlich Spekulative der Leibnizschen Lehre je in die Schulen aufgenommen worden; 2. sei es

„immer noch wichtig, zu wissen, was eine bloß subjektive, also außer dem Gegenstand bleibende Dialektik etwa vermag". Das geht auf Leibniz: Schelling unterschätzt in seinen Spätjahren den Wert, auch die Realität und Objektivität der Leibnizschen Gedankenwelt. „Als Vorübung zur höheren Philosophie", meint er, würde eine solche subjektive Metaphysik aber „noch immer mit Vorteil selbst auf den Universitäten vorgetragen: denn obgleich wir sie im Grunde nur für eine bloß räsonnierende, subjektiv vernünftige Philosophie halten können, so läßt sie doch eben deswegen zugleich eine gewisse Freiheit des Gedankens und des Vernunftgebrauches zu, die umso wohltätiger wirken würde, als diese Art zu philosophieren die einzige der großen Mehrzahl gemäße und bequeme ist" (X 71).

d) Splitter von 1834—1845.

Die Freiheit der Gedanken bei Leibniz war es gewesen, die Fichte früh für ihn begeistert hatte. In seinen Reden an die deutsche Nation 1808 lobt er Leibniz, der im Kampf mit der ausländischen Philosophie das freie Denken zur Quelle unabhängiger Wahrheit machte und damit der eigentliche Stifter der neuen deutschen Philosophie wurde (Medicus V 464).

Diese Freiheit der Gedanken begeisterte auch Schelling, wie wir eben schon sahen; sie hielt an bis in die Spätjahre.

In einer Rede zum 75. Jahrestag der Münchener Akademie 1834 verkündet er: „Schleiermachers in der Geschichte des deutschen Geistes dauernder Ruhm wird sein, denen beigezählt zu werden, welche das Erbteil freier Vernunftforschung, das von Leibniz und Lessing zu uns gekommen, aufrecht und nicht nur ungeschmälert erhalten, sondern erweitert und verstärkt den Nachfolgern zurückgelassen haben" (IX 465). — In einem „Vortrag zu Steffens Andenken" 1845 sagt er: Man soll nicht auf die Kanzel steigen und verkünden, daß man dieses oder jenes nicht verstanden habe. „Ankündigenswert wäre vielmehr, wenn man etwas begriffen hätte, namentlich eine Lehre, welche Geister wie Leibniz, wie Lessing aufs ernsteste beschäftigt hat". Man solle die Denkfreiheit ruhig gebrauchen und zu begreifen verlangen, (X 402), wie es **Leibniz, der „erste selbständige und schöpferische Geist Deutschlands"** (X 321) und Lessing gezeigt hätten. — In der „Philosophie der Offenbarung" 1841/42 nennt er sie **„die zwei universellsten Geister der Deutschen,** die **erst in Goethe wieder einen Mann ihresgleichen** fanden" (2, III, 314). Sie hätten auch den philosophischen Sinn der Dreifaltigkeit zu ergründen gesucht. Aber unter allen philosophischen Erklärungen dieser Art

stimme eine, die er bei Gelegenheit dieser Vorlesungen bei Leibniz gefunden habe, am meisten mit seiner Ansicht überein: Leibnizens Aeußerung gegen die Vorwürfe des Wissowatius. Die Einheit des Wesens stehe mit der Dreifaltigkeit der Person in keinem Widerspruch. Schelling verleiht der Leibnizschen Stelle einen kürzeren Ausdruck und sagt: „Der selbstbewußte Geist ist Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt und doch in dem nur einer" (2, III, 315). In derselben Schrift bedauert er, wie echte Philosophie kleineren Geistern unterlag ... So sei es der Scholastik Descartes gegenüber ergangen (Schelling hatte in seinen Jugendjahren auch nicht viel für sie übrig: Leibnizens Philosophie führe ins dunkle Mittelalter zurück!), sie sei „plötzlich und ganz" erlegen, „daß man anfing, allgemein gegen sie undankbar zu werden und es nichts Geringeren als des ganzen Ansehens eines **Leibniz** bedurfte, um sie nur einigermaßen wieder zu Ehren zu bringen". So sei es nicht minder dem **„geistvollen Leibnizschen System** ergangen", das in der Form, die Christian Wolff ihm gegeben, lange Zeit die deutschen Schulen beherrschte, aber doch beinahe schon verschwunden war und nur noch einzelne zerstreute Anhänger zählte, als die Kantsche Kritik der reinen Vernunft ihm ein wissenschaftliches Ende machte (sah Schelling in ihr früher nicht eine Apologie auf Leibniz?!), ja wie es früher einer seichten Popularphilosophie ohne Grundsätze und Leitstern hatte weichen müssen ..." (2, III, 13). Jetzt findet auch Fichte, mit dem er bekanntlich zerfallen war, wieder Anerkennung. Aber angesichts dieses Wechsels, meint Schelling, könnte man „mit Wehmut erfüllt werden über die Zeitlosigkeit aller menschlicher Bestrebungen nach jenem höchsten Wissen, das in der Philosophie verlangt wird".

Daß Schelling in seiner „Einleitung in die Philosophie der Mythologie" Leibnizens sprachschöpferischer Begabung und deren Bedeutung für die Philosophie Anerkennung zollte, habe ich schon erwähnt. Ein Brief an Johann Erdmann zeigt seine Freude am Fortgang der Ausgabe Leibnizscher Schriften, die dieser ihm meldete (Plitt III 144).

Lebenslauf.

Ich wurde am 2. Dezember 1910 in Aalen geboren als Sohn des damaligen Wagenwärters Nikolaus Brenner und seiner Ehefrau Karoline, geb. Traub. Nach Ablegung der Reifeprüfung im Februar 1929 am Reformrealgymnasium in Aalen trat ich ins Lehrerseminar zu Schw.Gmünd ein, wo ich mich im März 1930 der Ersten Volksschuldienstprüfung unterzog. Im Herbst 1931 bezog ich die Universität Tübingen und studierte Pädagogik mit Psychologie, Philosophie und Französisch. Nach drei Semestern ging ich wieder für eineinhalb Jahre in den Schuldienst zurück. Hernach widmete ich mich in München und Tübingen erneut meinem Studium.

Vorlesungen hörte ich bei den Herren Professoren Kroh, Wundt, Haering, Rohlfs, Schneider, Lukas, A. Fischer, Huber, Pauli, Geyser und Frauenholz.

Ihnen allen, besonders Herrn Prof. Dr. Wundt, der stets bereitwilligst meine Arbeit betreute, und Herrn Prof. Dr. Kroh, dem ich mich sehr verpflichtet fühle, sage ich meinen herzlichsten Dank.